

HET ZONDEBESEF IN DE BABYLONISCHE BOETEPSALMEN



A. H. EDELKOORT

HET ZONDEBESEF IN DE BABYLONISCHE BOETEPSALMEN

HET ZONDEBESEF IN DE BABYLONISCHE BOETEPSALMEN

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT, NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS DR. G. W. KERNKAMP, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, TEGEN DE BEDENKINGEN DER FACULTEIT DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP DINSDAG 26 NOVEMBER 1918, 'S NAMIDDAGS TE 4 UUR, DOOR

ALBERTUS HENDRIK EDELKOORT,

GEBOREN TE UTRECHT

:: A. OOSTHOEK — 1918 — UTRECHT ::

AAN MIJNEN VADER
AAN MIJNE VROUW

Nu dit proefschrift voltooid is, is het mij een behoefte, allereerst U, Hooggeleerde Obbink, hooggeachte Promotor, mijn groote erkentelijkheid te betuigen voor alles, wat gij voor mij zijt geweest. Aan U dank ik de liefde voor de „Godsdienstgeschiedenis" en het is mij een groote eer en een onschatbaar voorrecht, dat ik onder Uw leiding de eerste schreden op dat veld van wetenschappelijk onderzoek heb mogen zetten. De vriendelijke bereidwilligheid en den krachtigen steun, die ik bij de bewerking van dit proefschrift van U heb ondervonden, zal ik nimmer kunnen vergeten. Dat gij mij daarbij tevens volledige vrijheid liet, heeft mijn zoeken intenser gemaakt en ten gevolge gehad, dat het gevonden resultaat geheel mijn persoonlijk eigendom is.

Ook jegens de overige Hooggeleerde Heeren, Professoren der Theologische Faculteit voel ik mij dankbaar gestemd, zoowel voor de welwillende bejegening, die ik gedurende mijn studententijd en daarna van hen mocht ondervinden, als voor den arbeid door hen aan mijn wetenschappelijke vorming verricht.

Een woord van eerbiedige hulde aan de nagedachtenis van Prof. Valeton mag hier niet ontbreken. Hij is voor mijn leven en denken van te groote beteekenis geweest, dan dat ik hem zou mogen en kunnen vergeten.

Aan Heeren Directeuren en Ambtenaren der Universiteitsbibliotheken te Utrecht en Leiden betuig ik mijn dank voor de hulpvaardigheid, waarmede zij de moeilijkheden hebben verlicht, die aan het schrijven eener dissertatie op een dorpspastorie, ver van de centra der wetenschap, zijn verbonden.

Evenmin als ik, kunt ook gij, mijn Vader, de gedachte van U afzetten, hoe heerlijk het zou zijn geweest, als Moeder deze gebeurtenis had mogen beleven. Des te grooter reden tot blijdschap is het voor mij, dat gij nog gespaard zijt gebleven en op Uw hoogen leeftijd getuige kunt zijn van het bereiken van dit resultaat mijner studie.

Markelo, October 1918. A. H. E.

INHOUD.

LIJST VAN AFKORTINGEN.

AB.	= Assyriologische Bibliothek, hrsg. von Friedrich Delitzsch u. Paul Haupt, 1881 vv.
Akk.	= Akkadisch.
AL[5].	= F. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 5te Auflage (Assyriol. Bibl. XVI), 1912.
AO.	= Der Alte Orient, Gemeinverständliche Darstellungen, hrsg. von der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1899 vv.
Az.	= Achterzijde van de kleitafel („Revers").
BA.	= Beiträge zur Assyriologie und Semitischen Sprachwissenschaft, hrsg. von Friedrich Delitzsch u. Paul Haupt.
Brünnow, List	= R. E. Brünnow, A classified List of all simple and compound cuneiform Ideographs, 1899.
Caspari, Bussps.	= W. Caspari, Die Religion in den assyrisch-babylonischen Busspsalmen (Beiträge z. Förderung christl. Theol. VII 4), 1903.
Craig, RT.	= J. A. Craig, Assyrian and babylonian religious Texts (Assyriol. Bibl. XIII), 1895, '97.
CT.	= Cuneiform Texts from babylonian Tablets in the British Museum, 1896 vv.
Curtiss, Ursem Rel.	= S. I. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, 1903.
Delitzsch, Sum. Gram.	= F. Delitzsch, Grundzüge der sumerischen Grammatik, 1914.
Dhorme, Choix	= P. Dhorme, Choix de Textes religieux assyro-babyloniens, 1907.
Dhorme, Rel.	= P. Dhorme, La Religion assyro-babylonienne, 1910.

DT. = Verzameling „Daily Telegraph" in het Britsche Museum.

Ebeling, KAR. = E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, 3 Hefte, 1914 vv.

Ebeling, Quellen = E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion (Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1918, 1), 1918.

Ehelolf, Wortfolgeprinzip = H. Ehelolf, Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen (Leipz. Sem. Stud. VI 3), 1916.

ET. = Expository Times.

Fossey, Magie = C. Fossey, La Magie assyrienne (Bibliothèque de l'école des Hautes études; sciences religieuses XV), 1902.

Frank, Stud. = C. Frank, Studien zur babylonischen Religion, 1911.

Frazer, GB. = J. G. Frazer, The golden Bough. A Study in Magic and Religion, 3d ed.

Glossar = F. Delitzsch, Sumerisches Glossar, 1914.

Gray, Šamaš = C. D. Gray, The Šamaš religious Texts, 1902.

Gressmann, Eschatol. = H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905.

Haupt, ASKT. = P. Haupt, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte (Assyriol. Bibl. I), 1881—'82.

Hehn, Gottesidee = J. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913.

Hehn, Sünde = J. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, 1903.

Hommel-Festschrift = Orientalistische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag gewidmet, 2 Bde (Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1916 en '17), 1916 v.

Hommel, SVuS. = F. Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen, 1883.

HWB. = F. Delitzsch, Assyriches Handwörterbuch, 1896.

JA. = Journal Asiatique.

Jastrow, Civ. = M. Jastrow, The Civilisation of Babylonia and Assyria, 1915.

Jastrow, Rel.	=	M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2 Bde, 1905 en 1912.
Jastrow, Trad.	=	M. Jastrow, Hebrew and babylonian Traditions, 1914.
Jeremias, ATAO[3].	=	A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3te Aufl. 1916.
Jeremias, HAOG.	=	A. Jeremias, Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur, 1913.
Jeremias, MS.	=	A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904.
K.	=	Kuyunjik-verzameling in het Britsche Museum.
KAT[3].	=	E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3te Aufl. bearbeitet von Hugo Winckler und Heinrich Zimmern, 1903.
KB.	=	Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. von Eberhard Schrader, 1889 vv.
Kh.	=	Khorsabad-verzameling in het Museum der universiteit van Pennsylvanië.
King, BMS,	=	L. W. King, Babylonian Magic and Sorcery, 1896.
Köberle, Sünde und Gnade	=	J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, 1905.
Langdon, BL.	=	St. Langdon, Babylonian Liturgies, Paris, z.j.
Langdon, SBP.	=	St. Langdon, Sumerian and babylonian Psalms, 1909.
Martin, Textes rel.	=	F. Martin, Textes religieux assyriens et babyloniens (Bibliothèque de l'école des Hautes études, frasc. 130), 1903.
Meek	=	Meek, Cuneiform bilingual Hymns, Prayers and Penitential Psalms (Beitr. zur Assyriol. X 1), 1910.
Mercer, Oath	=	S. A. B. Mercer, The Oath in babylonian and assyrian Literature, diss. München, 1911.
Morgenstern, Sin	=	J. Morgenstern, The Doctrine of Sin in the babylonian Religion (Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1905, 3) 1905.
MVAG.	=	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1896 vv.

Myhrman, Bab. Hymns	=	D. W. Myhrman, Babylonian Hymns and Prayers (Univ. of pennsylvania. The Museum-publications of the babyl. section Vol. I 1), 1911.
Obbink, Paradijsverhaal	=	H. Th. Obbink, Het Bijbelsch Paradijsverhaal en de Babylonische Bronnen, 1917.
OLZ.	=	Orientalistische Literaturzeitung, hrsg. von F. E. Peiser, 1898 vv.
PSBA.	=	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 1879 vv.
R.	=	H. Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia, 5 Vol., 1861—1884.
RdT.	=	Recueil de Travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes, publ. sous la direction de G. Maspero, 1899 vv.
RGG.	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von M. Schiele und L. Zscharnack, 5 Bde, 1909—1914.
RHR.	=	Revue de l'Histoire des Religions, publ. sous la direction de M. Vernes et J. Réville, 1880 vv.
Reisner, SBH.	=	G. Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit (Mitteil. aus den Oriental. Sammlungen Heft X). 1896.
Rm.	=	Verzameling „Rassam" in het Britsche Museum.
Sayce, Hibb. Lect.	=	A. H. Sayce, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the ancient Babylonians. Hibbert Lectures, 1887.
Sayce, Rel. of anc. Eg. a. Bab.	=	A. H. Sayce, The Religions of ancient Egypt and Babylonia. Gifford Lectures, 1902.
Schollmeyer, Samaš	=	A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš (Stud. zur Gesch. und Kultur des Altertums, VI, Ergänzungsband I), 1912.
Schrank, Sühnr.	=	W. Schrank, Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser (Leipz. Sem. Stud. III 1), 1908.

Sellin, Alttestamentl. Rel.	=	E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen, 1908.
Sev. Tabl.	=	L. W. King, Seven Tablets of Creation, Bd. II pl. LXXV—LXXXIV (hymne aan Ištar).
Sm.	=	Verzameling „Smith" in het Britsche Museum.
Söderblom, Gottesgl.	=	N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, 1916.
Sum.	=	Sumerisch.
Th. Stud.	=	Theologische Studien, onder redactie van F. E. Daubanton, 1883—1917.
Th.-Dangin, SAK.	=	F. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (Vorderasiat. Bibl. I 1), 1907.
TuB.	=	Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, hrsg. von Hugo Gressmann, 2 Bde, 1909.
VAB.	=	Vorderasiatische Bibliothek. hrsg. van A. Jeremias und O. Weber, 1906 vv.
VAT.	=	Kleitafels uit de „Vorderasiatische Abteilung der K. Museen zu Berlin".
Vz.	=	Voorzijde van de kleitafel („Obvers").
Weber, Lit.	=	O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, 1907.
ZDMG.	=	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZfA.	=	Zeitschrift für Assyriologie, hrsg. van B. Bezold, 1886 vv.
Zimmern, BB.	=	H. Zimmern, Babylonische Busspsalmen (Assyriol. Bibl. VI), 1885.
Zimmern, BBR.	=	H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Assyriol. Bibl. XII), 1896—1901.



LIJST VAN BEHANDELDE TEKSTEN.

K 101	No. 20
K 143 Vz 21—Az 26	No. 12
K 235 + K 3334	No. 16
K 254	No. 21
K 1296	No. 22
K 2811	No. 14
K 3141	No. 23
K 3153	No. 9
K 3177	No. 13
K 3184	No. 6
K 3216 + K 9459 + K 3175 + K 3419 + K 3186 + K 9430	No. 10
K 4608	No. 1
K 4623	No. 7
K 4931	No. 24
K 4934 + K 4899	No. 19
K 5147	No. 3
K 5157	No. 4
K 5218	No. 2
K 9323	No. 26
K 9333	No. 27
K 11874	No. 28
Kh^2 1514, 1—23	No. 11
Kh^2 1514, 24—40	No. 18
VAT 56 Vz 1—Az 11	No. 25
VAT 56 Az 13—53	No. 5
KAR I 23, 19—31	No. 17
KAR I 45	No. 15
RB 1896, 75 vv.	No. 8

INLEIDING.

Wanneer in de volgende bladzijden eenige Sumerisch-Akkadische teksten onder den naam „boetepsalmen" worden samengevat, dan geschiedt dit in navolging van Fritz Hommel, die het eerst in 1883 eenige soortgelijke gedichten zoo heeft genoemd [1]). Het waren liederen, gebeden zou men met evenveel recht kunnen zeggen, waarin iemand over zijn persoonlijk leed klaagt, en het uitspreekt, dat hij den toorn der goden ondervindt, een toorn, dien hij door zijne zonden, waarvan hij belijdenis doet, op zich heeft geladen. Psalmen, waarin deze drie draden: lijden, toorn en zonde voortdurend elkaar kruisen en tezamen een weefsel vormen van treffende teekening en sprekende kleuren. Wat lag meer voor de hand, dan deze liederen te vergelijken met die Oud-Testamentische teksten, die de Christelijke Kerk sinds lang gewoon was „boetepsalmen" te noemen? En naar deze laatste kregen de gevonden dichtstukken dan ook den naam van „boetepsalmen" [2]).

Het heeft geen zin, op dezen naam, die niet aan de teksten zelf was ontleend, doch naar analogie van het Oude Testament gegeven, critiek te oefenen [3]). We nemen hem over, omdat hij in den kring dergenen, die zich voor de studie van de Babylonische religie interesseeren, gemeengoed is geworden en zelfs buiten dezen kring bekend. Bovendien is hij typeerend genoeg, om een indruk te geven van de teksten, die onder deze benaming een plaats zullen vinden.

---

[1]) SVuS 315 vv.

[2]) Zimmern, BB 1; A. Jeremias, MS 35.

[3]) A. Jeremias t. a. p. oordeelt, dat de benaming „boetepsalmen" slechts dan houdbaar is, wenn man unter Busze die Auferlegung einer Sühne versteht.

De Babyloniërs stempelden zulke psalmen heel vaak met den Sumerischen naam í r - š à - k u - g á, d. i. „klaaglied om het hart (der goden) tot rust te brengen". Zij beschouwden ze als een afzonderlijke rubriek, gelijk behalve uit het onderschrift ook daaruit blijkt, dat men lijsten van zulke teksten aanlegde en, ze naar de aangeroepen goden onderscheidende, optelde 28 í r - š à - k u - g á voor Marduk, 2 í r - š à - k u - g á voor Zarpanitu, enz. [1]).

In het Akkadisch worden de boetepsalmen een enkele keer u m m i s a l l u genoemd. Deze naam is een vervorming van het Sum. e m e - s a l, een aanduiding voor den taalvorm waarin de Sum. boetepsalmen zijn geschreven [2]). Een andere naam, die veel vaker voorkomt, is š i g ū. Wel beteekent dit naar het daarvoor gebruikte ideogram (A + Š I) slechts „klaaglied" [3]), maar naar het gebruik, dat van dit woord werd gemaakt, duidt het hoofdzakelijk een boetepsalm aan [4]), waarom het zelfs eenmaal met het ideogram voor „zonde" (N A M - T A G) kon worden geschreven [5]).

De aldus genoemde teksten hebben in den vorm een merkwaardige overeenkomst. Zij eindigen alle met dezelfde verzen, waarin de boeteling om afwending van den goddelijken toorn bidt. Men zie de Nos. 3, 4, 5, 7, 14, 22, 24, 26, 27, 28. Zoo vormen deze teksten een scherp afgebakende groep onder de overige religieuze teksten.

In zijn „die Literatur der Babylonier und Assyrer" heeft Weber ze ook nog op andere wijze apart willen zetten [6]). Zij zouden zich niet alleen formeel maar ook materiëel van de

---

[1]) Schrank, Sühnr. 26. Men vergelijke No. 23, 6 : 4 í r - š à - k u - g á en K 9618 (Langdon, BL No. 115) vs. 4 : 14 í r - š à - k u - g á en vs. 7 : 2 í r - š à - k u - g á.

[2]) Delitzsch, Sum. Gram. 21.

[3]) Jensen, KB VI 2, 16*.

[4]) Jastrow, Rel. II 6; Schrank, Sühnr. 48.

[5]) Hehn, Sünde 12.

[6]) a. w. 140.

overige litteratuur onderscheiden. Hij plaatst ze naast de ír-šem-ma, zooals CT XV er zoovele geeft. De ír-šà-ku-gá zouden volgens hem over persoonlijke nooden klagen, de ír-šem-ma over rampen, die het heele land of de stad troffen. In de eerste treedt de bidder met zijn god in een vertrouwelijk gesprek [1]), in de tweede komen vele goden op het tooneel en worden soms vele tempels opgenoemd. Ik zou dat onderscheid zoo in het algemeen niet willen maken. Het is volkomen waar, dat in sommige boetepsalmen een innige toon wordt aangeslagen. Maar dat komt niet, doordat de boeteling dan met zijn persoonlijken beschermgod spreekt. Dat gebeurt juist in de liederen tot een der groote goden gericht, bijv. Marduk of Ištar, terwijl de weinige psalmen voor de beschermgoden bestemd, dat intieme karakter juist missen [2]). Ook boetepsalmen klagen over nationale rampen. Men zie de Nos. 1—5. En evenmin zijn zij er afkeerig van, vele goden aan te roepen en vele tempels te vermelden. Men denke aan de Nos. 4, 5, 22, 24, 25.

Het is onmogelijk een ander formeel kenmerk aan te geven, waardoor deze teksten van de andere worden onderscheiden, dan dat eene, dat de Babyloniërs er zelve aan hebben willen geven, nl. het eigenaardige slot. En toch heeft Weber volkomen gelijk, dat niemand zich zal vergissen bij de bepaling, wat een boetepsalm is, ook al hadden de teksten geen enkel onderschrift [3]).

Maar dat ligt niet aan den vorm, doch aan den inhoud dezer psalmen. Het is het heele klimaat van lijden, toorn en zonde, individueel gekleurd en toegespitst, dat de boetepsalmen van de overige religieuze litteratuur onderscheidt.

Daarom kan ook niet alleen worden volstaan met de ír-šà-ku-gá onderschreven teksten afzonderlijk te nemen, vermeerderd met die andere, die in ongeschonden staat waar-

---

[1]) De gedachte, dat de boetepsalmen de boeteling alleen tot zijn specialen beschermgod spreekt, zoodat er een „monotheistische trek" door zou loopen, vindt men reeds bij Hommel, SVuS 315.

[2]) Zie Hoofdstuk IV.

[3]) t. a. p.

schijnlijk dit onderschrift droegen. Er zijn liederen, die, wat inhoud betreft, met de í r - š à - k u - g á geheel overeenstemmen, en door de Babyloniërs onder andere rubrieken zijn ondergebracht. Zulke teksten moeten in ons onderzoek mede worden betrokken, al heeten ze dan bijv. „Bezwering met handopheffing"[1]).

Daarom vinden in het volgend hoofdstuk een plaats ten eerste de í r - š à - k u - g á, ten tweede die teksten, die ongetwijfeld zoo hebben geheeten, al is dat onderschrift thans verloren gegaan en ten derde de andere teksten, die met den geest dezer psalmen zoo overeenstemmen, dat ze op een plaats in deze rubriek recht hebben. Bij alle drie de groepen moet echter de restrictie worden gemaakt: voor zoover ze thans bekend zijn; want het staat blijkens de getallen op de door de Babyloniërs zelf aangelegde lijsten vast, dat er veel meer „boetepsalmen" bestaan hebben, dan de weinige, die nu binnen den kring onzer kennis zijn gekomen. Het is ook zeer goed mogelijk, dat er hier of daar een boetepsalm gepubliceerd is, die aan mijn aandacht is ontsnapt. Mocht dit het geval zijn, dan zal zulk een enkele tekst toch wel geen groote wijzigingen kunnen aanbrengen in den totaal-indruk, dien de overige boetepsalmen hebben gewekt.

Aangaande deze boetepsalmen zal nu worden gevraagd welk zondebesef zich daarin uitspreekt. Er zal dus niet gezocht worden naar een theorie over de zonde en de verlossing ervan. Die zou men in deze gedichten vergeefs zoeken. Die zal men in de geheele religieuze litteratuur van Babel niet vinden. In zooverre is de titel van Morgenstern's studie: „the Doctrine of Sin in the babylonian Religion" onjuist. Maar het streven van Morgenstern verdiënt toejuiching. Hij vergenoegt er zich niet mee, eenvoudig de verschillende verlossingsriten te beschrijven, maar zoekt naar de centrale gedachte over de zonde, die achter deze riten verscholen ligt. Dat is ook het streven van dit proefschrift en de titel wil dit uitdrukken door te spreken van het „zondebesef". De vraag is: welke ervaring, welk gebeuren benoemde

---

1) No. 17. Ook No. 16 behoort tot die groep der i n i m - n i m - m a š ú - í l - l a.

de Babyloniër volgens deze uitingen zijner religie met het symbool „zonde"?

Het belang van dit onderzoek springt terstond in het oog, als we inzien, dat we den kern van iemands geestelijk leven hebben gevonden, als we weten, hoe hij staat tegenover de zonde. Eveneens wordt een richting, een strooming op geestelijk gebied niet gemakkelijker en zuiverder gekend, dan wanneer openbaar wordt, hoe zij de zonde ziet. Zoo ook hebben we het hart eener religie aangeraakt, als we hebben ontdekt, welke plaats de zonde daarin bekleedt en welke verlossing die religie brengt. Past men dit toe op de Babyl. religie, dan zou men kunnen nagaan, welk zondebesef in de verschillende deelen van de religieuze litteratuur aan den dag treedt, zooals bezweringen, ritualen en hymnen. Toch is in dit opzicht een onderzoek der boetepsalmen (een onderdeel der hymnen-litteratuur) het belangrijkste. Niet, omdat het hymnen zijn. Het is zeer goed mogelijk, dat psalmen enkel dogmatiek in verzen zijn en buiten het religieus gevoel der dichters omgaan. Maar hierom zijn de boetepsalmen in dit opzicht zoo belangrijk, omdat het liederen zijn, in nood geboren. Hier spreekt de mensch „in vreeze" tot zijn god [1]). En dan eerst leert men de waarde van iemands religie kennen, als men ziet, wat hij aan haar heeft in tijden van nood. Dat karakter van uit den nood te zijn geboren, hebben deze teksten met de bezweringen gemeen. Ook die zijn ontsproten aan het gevoel van het lijden, dat kwelde of dat althans naderen kon. Toch zijn boetepsalmen en bezweringen niet van evenveel waarde voor de kennis en waardeering van het gehalte van het Babyl. zondebesef en van de Babyl. religie.

In dit verband moge een enkel woord gezegd worden over religie en magie. Wanneer wij het woord „magie" gebruiken naar de beteekenis, die het in het historisch onderzoek der religies heeft gekregen, dan moeten we er ons wel van bewust zijn, dat wij dat doen in een anderen zin, dan die de aanhangers

---

[1]) No. 23, 4. 13. Vgl. 7, 7; 8, 11.

dier religies er zelf aan hebben toegeschreven, en welke de natuurvolken en polytheisten er nog aan toekennen [1]). Religie en magie laten zich voor hen niet aldus onderscheiden, dat de eerste voor de gemeenschap en de tweede voor den individu zorgt, of dat de eerste met de goden en de tweede met een fetis te maken heeft [2]). De scheiding loopt evenmin zoo, dat aan de eene zijde het terrein van gebed en offer ligt en aan den anderen kant het gebied van bezwering en tooverhandeling. Alles wat er toe dienen kan, de als heilig vereerde bovenmenschelijke kracht, die in allerlei heilige wezens en voorwerpen en menschen woont, en tot welke de daartoe bevoegden kunnen naderen, ten bate der gemeenschap of der individuen aan te wenden, is en was religie [3]). Wie daarentegen deze kracht (mana) gebruikt om daarmee een lid dier gemeenschap te schaden, die pleegt magie. Hij bezondigt zich tegenover de gemeenschap, omdat hij haar heilig bezit aan mana-fluidum ten nadeele van een der leden dier gemeenschap gebruikt en hij bezondigt zich tegenover het mana en zijn dragers, omdat hij er niet eerbiedig tegen opziet, maar het vermetel bezigt voor zijn booze bedoelingen [4]). Zoo, naar den geest der natuurreligies en der polytheistische religies opgevat, zijn religie en magie twee onverzoenlijke tegenstellingen. En van dit onderscheid is men zich steeds klaar bewust geweest, ook in Babel [5]). Deze magie heeft het nooit

---

[1]) Daarop wijst Gressman, RGG IV 127.

[2]) Dit is doorloopend de onderscheiding van Jevons in zijn Idea of God in early religions, Cambridge 1913.

[3]) Dit heeft vooral Söderblom duidelijk ontwikkeld in zijn Das Werden des Gottesglaubens, 1916, vooral Kap. 3 Die Macht (33—113) en Kap. 5 Religion und Magie (186—223).

[4]) Söderblom, a. w. 214—223.

[5]) Men denke er aan, hoe de priester in Babel zich steeds plaatst tegenover den toovenaar en de heks. De eerste hanteert de goede bovenmenschelijke krachten, die andere de kwade. En als beide zich van dezelfde krachten bedienen, doet de priester dat, om heil te bewerken, de toovenaar en heks doen het om onheil te stichten. Tooverij en hekserij behoorden tot de zonden; zij vinden een plaats in den zondencatalogus Šurpu II, 69.

tot erkenning van de zijde der religie en van hare handhavers kunnen brengen. Vraagt men, wat er eerst is geweest, religie of magie, dan is slechts één antwoord mogelijk: de religie. Immers is de religie het gebruik der bovenmenschelijke kracht, de magie is het misbruik ervan. Er kon dus eerst van magie in dezen zin sprake zijn, nadat het mana de religieuze eerbied der menschen had opgewekt.

In het wetenschappelijk spraakgebruik heeft „magie" echter een andere waarde gekregen. Men duidt er mede aan, dat de mensch zich bij zijn woorden en handelingen niet afhankelijk weet van oppermachtige, vrij beschikkende goddelijke wezens, van wier goedheid de vervulling zijner wenschen afhangt, maar dat hij in die woorden en handelingen een machtig werktuig meent te bezitten, waarmee hij de goddelijke kracht te zijner beschikking kan stellen [1]). Dan is magie dus het geloof in de almachtige werking van bepaalde woorden en daden, waaraan de goddelijke machten gedwongen zijn te gehoorzamen. Zoo opgevat is de magie in alle empirische religies aanwezig en vormt er een soms voornaam onderdeel van. Hoe grooter dit magisch element er in is, des te lager staat die religie en een religie staat hooger naar mate zij dit magisch element heeft uitgedreven.

Niet alles echter, wat in de verschijningswereld der religie voorkomt, is met het grondkarakter der religie in overeenstemming, evenals er vele gedachtenreeksen zijn, die met alle logica spotten en er veel taalgebruik bestaat, dat zich om geen taalwetten bekommert en er vele oordeelvellingen en daden worden aangetroffen, die niet georiënteerd zijn aan de zedelijke wetten voor ons willen en handelen geldende [2]). Zoo is er ook veel religie, die met het wezen der religie in strijd is. Wie nu het

---

[1]) Men zie dit breed beschreven door Fossey in zijn Magie. Hij ziet in de magie een voorlooper van de hedendaagsche natuurwetenschap en betreurt het, dat de religie met haar element van vrijheid deze ontwikkeling van magie tot wetenschap heeft belemmerd (ald. 141).

[2]) Jevons, a. w. 152 vv.

wezen der religie wil leeren kennen, moet daartoe niet zien naar de laagst ontwikkelde religies, doch naar de hoogst-ontwikkelde religie. Het Christendom heeft in zijn zuiverste openbaring alle magie uitgeschakeld, een bewijs, dat de magie met het wezen der religie in strijd is. Nemen we „magie" in den nieuweren zin, dien het in het historisch onderzoek heeft gekregen en plaatsen we daar tegenover de „religie", dan bedoelen we daarmee niet de empirische religie, doch de religie naar haren ideëelen zin. En vragen we dan, wat ouder is, het echt religieuze, waar het zich in een religie openbaart, of de magie, dan kan het antwoord niet van de feiten worden afgelezen. Het antwoord, dat ieder daarop geeft, is wetenschappelijk gesproken niet meer dan een hypothese, en wel zulk een, die geen contrôle toelaat, omdat zij ons naar vóór-historische tijden verwijst. Wel kunnen we constateeren, dat alle polytheistische religies in den gang harer ontwikkeling in de magie zijn vastgeloopen. Dit geldt van alle, zonder één uitzondering. En ten tweede ontdekt men, waar men de magische ritualen op hun oorsprong kan onderzoeken, steeds, dat het overblijfsels zijn, hoe verbasterd dan ook, van cultus-handelingen [1]). Dit wettigt het vermoeden, dat de religie het primaire is en de magie een verbastering der oorspronkelijke religie [2]).

---

[1]) A. Dieterich, Eine Mithras-liturgie[2], 1910. 172: Zauberrituale sind immer wenn auch noch so entstellte Reste wirklicher Kultliturgieën.

[2]) Erman, Die Aeg. Rel.[2], 167: Die Zauberei ist ein wilder Seitentrieb der Religion. Fossey, zooals we zagen (bl. 7, noot 1), ziet in de religie een verbastering der magie. Frazer beschouwt de religie als een gelukkige evolutie uit de magie. Hij spreekt van that Age of Magic which appears to have everywhere preceded the Age of Religion (Golden Bough III, 2), een beschouwing die overal in the Golden Bough aan den dag treedt.

K. Beth ziet in religie en magie twee uitloopers van éénzelfden wortel, het gevoel van beperktheid van het menschelijk kunnen (Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914). Pancritius zegt in een beoordeeling van dit werk (OLZ 1917, 121 vv.), dat magie een verbastering van de religie is. Volgens haar wird sich der Beweis, dass Magie nicht überall aus gesunkener Religion hervorging, schwer bringen lassen. Magie is een parasiet aan den boom der religie.

Wordt nu in de volgende bladzijden een onderscheid gemaakt tusschen religie en magie, dan geschiedt dit naar het nieuwere spraakgebruik, dat wij hierboven hebben ontwikkeld. De magie is dan het geloof aan de dwingende kracht van bepaalde woorden en daden ten opzichte van de bovenmenschelijke machten, de religie het besef van afhankelijkheid tegenover die met eerbied aangeroepen en vereerde wezens. Dit onderscheid wordt dus niet gemaakt, alsof die magie niet tot de religie, zooals die in Babel werd beoefend, behoorde, maar omdat in die magie het wezen der religie werd miskend. Dit is echter het verschil tusschen de bezweringen en de boetepsalmen, dat het religieuze gevoel der afhankelijkheid, waar het zich in de bezweringen vertoont (want ook dáár treft men dat aan), daarin secundair is en met het wezen der magie in strijd; terwijl in hymnen als deze boetepsalmen dat religieuze gevoel de grondtoon is, al mengt de magie er een schrillen dissonant door heen, die soms van alles overstemmende kracht wordt. De boetepsalmen zijn naar hun aard religieuze liederen, en doen ons daarom Babel's religie in haar relatief zuiverste gedaante zien. De kennis van het zondebesef in de boetepsalmen verleent ons daarom een blik op het zedelijk gehalte van Babel's religie en levert daarmee een der bouwstoffen voor de waardeering van haar gehalte.

Heeft dit onderzoek dan ook geen belang voor de studie van het Oude Testament? Ja zeker heeft het dat. Of Babel en Bijbel verschillen en hoe diep dat verschil gaat, dat wordt het beste gemeten aan de vragen, die met het zondebesef samenhangen, En toch zal in de volgende studie elke vergelijking van Babel en Bijbel achterwege worden gelaten, en dat wel om dezelfde overweging, die ook Schrank daartoe heeft geleid: Es ist sowohl für das Sondergebiet als auch für die vergleichende religionsgeschichtliche Betrachtung nur förderlich, wenn man von einer planlosen Vermischung aller Gebiete sich hütet und darum jeden Religionskreis streng für sich behandelt [1]). Eerst wanneer men

---

[1]) Sühnr. XI.

een beeld heeft van het Babyl. zondebesef en evenzoo van het Israëlietisch zondebesef, dan laten zich beide vruchtbaar met elkander vergelijken. Als men echter reeds bij den aanvang van het onderzoek gaat vergelijken en dat gedurende het geheele verloop voortzet, lijdt daaronder noodzakelijk de rust en de objectiviteit.

Het moet ons verwonderen, dat de boetepsalmen nog zoo zelden [1]) opzettelijk zijn onderzocht. Wel zijn ze, sedert dat Hommel er de aandacht op vestigde en vooral sedert het nauwkeurig philologisch onderzoek, waaraan Zimmern in 1885 negen van zulke teksten onderwierp, herhaaldelijk aangehaald en besproken en bijna niemand die over de Babyl. religie en haar litteratuur handelde, ging stilzwijgend daaraan voorbij, doch zulk een haastige, terloopsche ontmoeting was nimmer bevorderlijk voor een grondige kennismaking. Er is daarom nog alle reden voor een onderzoek naar den geestelijken inhoud van deze teksten.

Slechts moet daarbij niet worden vergeten, dat de boetepsalmen geen geïsoleerde afdeeling van Babel's religieuze litteratuur vormen, maar met alle overige uitingen aan eenzelfden Babyl. geest ontsprongen zijn. Ze moeten dan ook in verband met het geheele Babyl. geestesleven worden verstaan, d. w. z. als een der uitingen van de Babyl. religie. Als we ze volkomen isoleeren, begrijpen we de boetepsalmen niet meer. Tegen deze fout heeft Zimmern terecht meer dan eens gewaarschuwd [2]). Dit beteekent natuurlijk weer niet, dat we a priori alle nuancen van het Babyl. geestesleven moeten nivelleeren. Bij alle erkenning van verband en verwantschap moeten we oog blijven hebben voor het onderscheid tusschen de verschillende uitingen van Babel's religie. Zij zijn het wel waard ieder op zichzelf te worden beschouwd en beoordeeld.

---

[1]) Zimmern, BB, 1885; Caspari, Bussps., 1903 en H. Bahr, Die Babyl. Busspsalmen und das Alte Testament, 1903.

[2]) BB 2; KAT 609; AO VII 3, 3. Ook Jastrow, Rel. II 10.

De Babyl. religie heeft hare bergtoppen en moerassen. Naar zulk een bergtop, van waar we een wijd uitzicht hebben, willen de volgende bladzijden den lezer leiden en bij het verkennen der omgeving op eenige in het oog springende punten de aandacht vestigen.

HOOFDSTUK I.

DE TEKSTEN.

A. KLAAGLIEDEREN OVER NATIONAAL LEED.

1 [1]

Uw reine woning verontreinigt hij [2];
Naar uw reine plaats richt hij zijne schreden [3].
Hoelang, mijn meesteres, zal de geweldige vijand [uw land verwoesten [4]?]
Tegen uw hoofdstad Uruk worden bezweringen verricht [5].
In E-ulmaš, uw orakeltempel, wordt bloed als water vergoten.
In uw gansche land werpt hij vuur en schudt het uit als zout [6].
Mijn meesteres, ik ben zeer aan leed gebonden [7];
Mijn meesteres, gij hebt mij geslagen en aan een zieke gelijk gemaakt.

---

[1]) K 4608. Transscriptie en vertaling bij Zimmern BB No. 5; Pinches, Bab. a. Or. Rec. I 21 v. Vertaling bij Hommel SVuS 225; Sayce, Hibb. Lect. 524; Jastrow, Rel. II 109. Sum. en Akk. tekst.

[2]) d. i. de vijand. Jastrow: hat er aufgesucht. Hij leidt ulte'i dus van šā'u „zoeken" af. Beter is, het met lā'u in verband te brengen.

[3]) Jastrow: Deine glänzende Stätte mit Füssen getreten.

[4]) No. 4, 11.

[5]) HWB 570a: In Erech ist Wassersnoth ausgebrochen. Zoo ook Jastrow. Sayce: has famine come. Pinches: want has come on. Men ga niet uit van het in dit verband onverstaanbare Akkadische ṣumu, maar van het duidelijke Sum. tū-tū = bezwering.

[6]) Sayce: smoke; Pinches: hail; Jensen, KB VI 1, 170, 59: Salz; Jastrow: Feuersäule. In še-mur is še geen determinatief (Glossar 192), doch Eme-sal voor ni in Eme-ku.

[7]) No. 24, 10.

De sterke vijand heeft mij als een enkel riet vertreden.
Inzicht heb ik niet kunnen verkrijgen; ik heb uit mijzelf geen wijsheid.
Gelijk een moeras klaag ik dag en nacht;
Ik, uw knecht, smeek tot u.
Uw hart worde rustig, uw gemoed bedare,
[Mijn] weenen [moge] uw hart [rustig maken [1]).]

Deze psalm is gericht tot Ištar van Uruk en klaagt in de eerste helft over een vijandelijken inval. Het persoonlijke tweede deel vormt met het eerste een geheel. Het onderwerp der klacht is hetzelfde (vs. 10). Er is geen enkele reden voor de onderstelling, dat we hier met de dichterlijke teekening eener ziekte te doen zouden hebben. Wel wordt soms een ziekte met een vijand vergeleken [2]), maar deze verzen moeten stellig letterlijk worden verstaan. Met die vijand is waarschijnlijk Elam bedoeld [3]).

2 [4]).

Een groote zonde, die van [verre] dagen [5]) . . . .
Een hevig hartzeer [6]), dat er is . . . .
De wal met den ringmuur evenals de aanzienlijke bezetting is vernietigd [7]).

---

1) Aanvulling onzeker. Nog twee regels, waarvan alleen over: „uw hart" en „wende zich".

2) Oppert, JA VII 1, 289 vv.

3) Zimmern, BB. Vgl. Jastrow, Rel. II 109; Caspari, Bussps. 17.

4) K 5218. Tekst, transscr. en vert. bij Meek, BA X 1 No. 15. Zie Delitzsch ald. 137 v. Sum. en Akk. De Akk. vert. is gebrekkig. Zij ontbreekt bij de verzen 4, 5 en 7.

5) Delitzsch: ūmi. Meek: libbi.

6) šà-ka-gig-ga = muruṣ libbi; ka-gig, oorspr. = simmu, „blindheid" kreeg de alg. beteekenis van ziekte (HWB 503a, Brünnow, List No. 744, 8065, 9238).

7) Zonder Akk. vertaling. De gegeven vert. is enkel gissing. še-íb síg ki a-a izkim še-ir-ma-[al]. síg (Brünnow, List No. 2731, HWB 130b) = urrū („vellen"). izkim (Š I. DUB) = tukultu („bezetting"), vgl. AL^5, 32, 263. Is a-a gelijk aan a, dat soms voor á wordt geschreven?

In E-anna [moge] het gebed [u rustig maken,]
Des helden klaaglied [u doen bedaren.]
Meesteres, in boetegewaad [1]) [stort hij] zijn klacht [uit.]
Een groote zonde heeft (deze) mensch [bedreven;]
Tegen Sin, den heer van Ur, [heeft hij] zijne zonde [begaan.]
Manungal, de bruid van Ekur spreke een smeeking.
. . . . zende de klacht niet tot de aarde terug.
. . . . moge hij staan . . . .

3 [2])

. . . . die het leven der menschen bewaart [3]).
Tot den heer van berg en zee . . . .
Tot hem, die het leven van den vijand afsnijdt . . . .
Een smeeking wil ik spreken tot hem . . . . .
O heer, uw knecht zal een gebed [opzenden.]
In het gebed wacht ik op u, in aanbidding . . . . .
O heer, in boetegewaad [stort hij] zijn klacht [uit] [4]).
. . . .
. . . . vernietiging van den vijand.
Openbaar uw heerlijkheid aan uw volk [5]).
Mijn god des gebeds [spreke een gebed tot u;]
Mijn godin der smeeking [spreke een smeeking tot u.]
Zie in trouwe aan, [zegge men tot u;]
Wend uw nek [6]) in trouwe, [zegge men tot u;]
Uw hart worde rustig tegen hem, [zegge men tot u;]

---

[1]) subur (ŠAH) = saḫḫu, een naam voor het boetegewaad; Schrank, Sühnr. 70. No. 3, 8.

[2]) K 5147. Tekst, transscr. en vert. bij Meek, BA X 1 No. 16. Zie Delitzsch ald. 138. Sum. en Akk.

[3]) Meek: who cutteth off the life of the people. Delitzsch naṣir. Een rest van ṣir is nog te zien.

[4]) No. 2, 7.

[5]) Zóó Delitzsch.

[6]) Delitzsch acht sag, „hoofd" beter, omdat K 10205 Az. 4/5, een duplicaat van dezen tekst, rēšika heeft. Doch het Sum. wijst ald. duidelijk gú aan, het Akk. is daar dus een verkeerde vertaling.

Uw gemoed bedare tegen hem, [zegge men tot u.]
Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, her[stelle zich;]
Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft, [herstelle het zich.]

Boetepsalm van 52 regels, kleitafel voor [Enlil?]

4 [1]

Herder der zwarthoofdigen, hoelang [2] . . . . .
. . . ., hoelang . . . . . .
. . . ., hoelang . . . . . .
Gij, die het geweld van den opstand breekt, hoelang . . . .
O heer van Nippur, hoelang . . . . .
O heer, hoedanig zal de machtige vijand uw land verwoesten [3]?
. . . . zal hij uw land vernietigen?
[Een vijand] uit een ver land heeft het volk uws lands ten gronde gericht,
. . . . de stad doet hij klagen.
. . . .
[Mijn god des gebeds spreke een gebed tot u; [4])]
[Mijn godin der smeeking spreke een smeeking tot u;]
[Amurru, de heer van het gebergte, spreke een gebed tot u;]
[Ašrat, de meesteres der steppe, spreke een smeeking tot u;]
[De heer van hemel en aarde [5]), de heer van Eridu, spreke een gebed tot u;]
[De moeder des grooten huizes, Damkina, spreke een smeeking tot u;]
[De machthebber over alle menschen [6]), de heer van Babel, spreke een gebed tot u;]

---

[1]) K 5157. Tekst, transscr. en vert. bij Langdon, BL No. 208. Sum. en Akk. De geadresseerde god is Enlil.

[2]) Eerste woord van een onbekend refrein.

[3]) No. 1, 4.

[4]) De aanvulling naar No. 5, 13 vv.

[5]) Ea.

[6]) Marduk.

[Zijn gemalin, de vorstin van hemel en aarde [1],] spreke een smeeking tot u;
De trouwe bode, die den schoonen naam draagt [2], spreke een gebed tot u;
[De bruid,] de eerstgeboren dochter van Ib, spreke een smeeking tot u;
De vorstin der waarheid, Tašmetu, spreke een gebed tot u;
De groote vorstin, mijn meesteres Nana, spreke een smeeking tot u;
De ouders Ea en Ištar, die u verwekt hebben [3], spreken een gebed tot u;
Uw geliefde gemalin, de groote moeder Ninlil, spreke een smeeking tot u;
Uw groote bode, de heraut Nusku, spreke een gebed tot u.
[Zie in trouwe aan,] zegge men tot u;
[Wend uw nek in trouwe,] zegge men tot u;
[Uw hart worde rustig,] zegge men tot u;
[Uw gemoed bedare,] zegge men tot u.
[Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft,] herstelle zich;
[Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft,] herstelle het zich.

5 [4]

Met gebed en smeeking wil ik zijn [5] hart doen bedaren.
O held Marduk, een heer der goden zijt gij.

[1] Zarpanitu.

[2] Nebo.

[3] Langdon: lord and mistress of the earth. Enlil is regarded as an emanation of „Father-Mother-Earth". Ik geloof, dat wij in andere richting moeten zoeken. In de theologie bekleedde Ea soms de plaats van vader van Enlil. En Ninki, de gemalin van Ea was de moeder van Enlil. Ninki = Ištar (Förtsch, MVAG 1914, 1, 28 v.) en niet = Damkina (Jastrow, Rel. I 63).

[4] VAT 56, Az 13—53. Tekst bij Reisner, SBH No. 30; transscr. en vert. bij Langdon, BL No. 211; vert. bij Jastrow, Rel. II 97. Sum. en Akk.

[5] Marduk.

Wie [1]) velt zonder u een beslissing?
[O heer,] wend uw nek tot hem, zie hem in trouwe aan;
. . . . gebruik barmhartigheid met hem.
[Hij is in] nood [2]), zie hem in trouwe aan.
. . . . heeft hem te gronde gericht, een ban [3]) hem gebonden.
. . . uwe vijanden . . . . dat ik uit hun macht ontkome [4]).
Roei den tegenstander, den boozen vijand uit [5]).
. . . . geef heil aan zijn volk.
. . . . keer terug in het land.
Opdat ik uw heerlijkheid prijze in de landen.
Mijn god des gebeds spreke een gebed tot u;
Mijn godin der smeeking spreke een smeeking tot u.
Amurru, de heer van het gebergte, spreke een gebed tot u;
Ašrat, de meesteres der steppe, spreke een smeeking tot u;
De heer van hemel en aarde, de heer van Eridu, spreke een gebed tot u;
De moeder des grooten huizes, Damkina, spreke een smeeking tot u;
Uw geliefde gemalin, de vorstin van hemel en aarde, spreke een gebed tot u;
De trouwe bode, die den schoonen naam draagt, spreke een smeeking tot u;
De bruid, de eerstgeboren dochter van Ib, spreke een gebed tot u;
De vorstin der waarheid, Tašmetu, spreke een smeeking tot u;
De groote vorstin, mijn meesteres Nana, spreke een gebed tot u;

---

[1]) Bedoeld wordt: wie van de goden.

[2]) Zoo Jastrow. Langdon: ḫazāti (i. p. v. marṣāti). Hij laat het onvertaald.

[3]) dimēta. Jastrow: Elend. Langdon: uncanny powers.

[4]) Vertaling onzeker. Jastrow: deine Feinde sind ausgezogen. Langdon: whom thy hater with .... afflicted, who from thy (protecting) hand has wandered.

[5]) Zoo Langdon. Jastrow: der Böse und der Feind haben ihn umringt.

O heer, groote rechter, mogen de Anunnaki een smeeking tot u spreken.
Zie hem aan, zegge men tot u;
Wend uw nek, zegge men tot u; uw hart worde rustig, zegge men tot u;
Uw gemoed bedare, zegge men tot u.
Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, herstelle zich,
Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft, herstelle het zich.

B. KLAAGLIEDEREN OVER ZIEKTE.

6 [1]

Ziekte, verzwakking, leed [2] en zielesmart
Hebben hem overweldigd, het zuchten is verzwakt.
Benauwdheid, leed [3], schrik en angst
Hebben hem stil gemaakt, zijn klacht weggenomen [4].
„Ik heb gezondigd en ben daarom ziek" klaagt hij tot u.
Zijn gemoed is verduisterd, hij beeft voor u.
Overweldigd vergiet hij tranen als een regenstroom.
Hij is overweldigd en zit terneer als een, die niet verwekt heeft [5].
Gelijk een huilpriester perst hij klachten uit,
Zijn moeite spreekt hij uit in het smeekgebed.

---

[1]) K 3184. Tekst in IV R^2 54 No. 1. Transscr. en vert. bij Zimmern BB No. 8. Vert. bij Zimmern AO VII 3, 26; Hehn. Sünde 12 v.; Jastrow, Rel. II 86 vv.; Jeremias, $ATAO^3$ 92. Alleen Akk. De vijf eerste verzen laten door hun geschonden toestand geen vertaling toe.

[2]) anūntum.

[3]) anūnu.

[4]) Woordspel: unassu nissatsu.

[5]) ūšab kā la alid. Jastrow: als wäre er bereits tot. Zimmern (AO): mit seinem Jammern unterdrückt (?) er das Schreien (?) einer Gebärenden (?).

Wat heeft mijns heeren knecht gesproken of bedacht [1])?
Zijn mond vermelde, wat ik niet weet.

Vele zijn mijne zonden, ik zondigde op allerlei wijze [2]).
Dezen ban moge ik ontwijken, ontkomen aan den nood.
Vele zijn mijne zonden, ik zondigde op allerlei wijze.
Dezen ban moge ik ontwijken, ontkomen aan den nood.

. . . . de zonde, die zijn gelaat bedekt [3]).
Die grimmig van gezicht zijn, hebben hem gegrepen en naar de plaats des gerichts gebracht [4]).
Wegens uwen toorn zijn [zijne] handen gebonden [5]).
Hij wil zich verlossen, maar weet geen raad.
Hij spreekt tot u in smeeking;
Het geschrift [6]) van Ea moge uw hart rustig maken;
Zijn gebed moge daarboven u barmhartig stemmen;
(Zijn) zuchten en (uw) barmhartigheid mogen Hoelang? tot u spreken [7]).
Zie zijn ellendigen toestand aan;

---

[1]) minā ēmuma ikpuda bēli ardiš. Blijkens ma is het onderwerp van ēmu en ikpuda hetzelfde. Dit is niet de god (zoo Jastrow), want die geeft geen antwoord op de vraag, doch de boeteling is bedoeld.

[2]) ma'aduma annūa aḫtati kalāma. Zimmern (AO): die ich begangen insgesamt.

[3]) Vert. onzeker.

[4]) Zoo Zimmern (AO).

[5]) Zoo Zimmern (AO). Jastrow wegen deiner Missetat sind (deine) Hände gebunden. Maar in deze teksten wordt de boeteling nooit toegesproken.

[6]) šiṭru. Zoo Zimmern (AO) en Schrank, Sühnr. 46. Jastrow: šidru, Befehl. Id. HWB 644b.

[7]) inḫu ù rēma aḫulāp liḳbūka. Jastrow: Seufzer oder Gnade (ook Jeremias). Maar zuchten of genade, dat was den boeteling toch niet om 't even? Schrank, Sühnr. 50: Seufzer und Erbarmen als aḫulap mögen sie (de beschermgoden) zu dir sprechen. De beschermgoden zijn echter niet genoemd en het ah. was geen bepaalde litanie. Het vers vat de drie vorige verzen samen. Het smeeken van den boeteling en de genadige stemming, die daarvan bij den god het gevolg was, mochten aan zijn lijden een einde maken. Zie HWB 604a.

Uw hart worde rustig, gebruik barmhartigheid met hem;
Grijp zijn hand, verbreek zijn zonde;
Verdrijf de ziekte en het harteleed van hem.
Aan den rand van het verderf is uw knecht geworpen.
Doe uw straf uitgaan, zijn stank in de rivier;
[Open zijne] boeien, verbreek zijne banden;
Doe [zijn aangezicht] lichten, draag hem op aan den god, die hem schiep;
Doe uw knecht leven, [opdat] hij uw macht [verheer]lijke;
Opdat alle menschen uw grootheid h[uldigen].
Ontvang zijn geschenk, neem zijn gave aan [1]).
Moge hij in het land des heils voor u wandelen.
Met overvloed en rijkdom moge hij uw heiligdom vervullen;
In uw huis moge hij zijn rijkdom opstellen;
Van olie doe hij uwe vertrekken [2]) als van water overstroomen;
Van olie in overvloed doe hij uwe drempels overvloeien;
Hij legge voor u . . . . . van cederhout [3]) neer;
De allerbeste wierook en zeer veel koren.
Zie, heer, uw zuchtenden knecht aan;
Uw adem waaie, word hem haastig gunstig gezind;
Uw geweldige toorn bedare;
[Maak] zijne banden los, opdat hij spoedig herademe;
[Open] zijne boeien, splijt zijne banden.

7 [4])

[Wegens zijne oogen, die hij door het] schreien niet opheft, weent hij;
[Wegens zijne voeten,] die in boeien gebonden zijn, weent hij;

---

1) Zie Hoofdstuk IV.
2) eig. „sloten" (šigarēka).
3) za'ī erinni.
4) K 4623. Tekst bij Haupt, ASKT 122 v. Transscr. en vert. bij Zimmern, BB No. 3. Vert. bij Jastrow, Rel. II 81 v. Sum. en Akk.

[Wegens zijne handen,] die . . . . verslapt zijn, weent hij;
Wegens zijn borst, die gelijk een fluit klaagt, weent hij.

Mijn meesteres, in benauwdheid des harten schreeuw ik klagelijk tot u, spreek het woord mijner verlossing;
Mijn meesteres, spreek tot uw knecht: Het is genoeg; uw hart worde rustig tegen hem;
Wees barmhartig jegens uw knecht, die kwaad bedreven heeft;
Wend uw nek tot hem, neem de zieleklacht aan;
Wees jegens uw knecht, tegen wien gij toornt, genadig.
Mijn meesteres, hoewel mijne handen gebonden zijn, streel ik u [1]).
Doordat de held, de heer, Šamaš, uw geliefde gemaal, voorspraak doet, moge ik gedurende een lang leven voor uw aangezicht wandelen.
Mijn god moge tot u weenen: Uw hart worde rustig tegen hem;
Mijn godin spreke een smeeking: Uw gemoed bedare tegen hem;
De held, de heer des hemels, uw geliefde gemaal, spreke een smeeking tot u;
. . . . . Mešaru spreke een gebed tot u;
. . . . . uw groote bode [2]) spreke een smeeking tot u;
. . . . . de heer van Ebabar spreke een gebed tot u.
[Zie hem in trouwe] aan, zegge men tot u;
[Wend uw nek in trouwe tot hem,] zegge men tot u;
[Uw hart worde rustig tegen hem,] zegge men tot u;
[Uw gemoed bedare tegen hem,] zegge men tot u.
[Uw hart gelijk dat van een moeder, die gebaard heeft,] herstelle zich,
[Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft,] herstelle het zich.

[Boetepsalm] . . . . voor Ai . . . . .

---

[1]) No. 21, 15.
[2]) Nusku?, die ook de bode van Enlil was (No. 4, 31).

8 [1]

Bezwering. Aartsmoordenaar [2]), groote heer, barmhartige god,
Die de hand vastgrijpt; edele, die de boeien verbreekt; verhevene, die den doode levend maakt.
Ik ben Šamaššumukin, de dienaar van zijn god.
Treurend, zuchtend, benauwd is uw knecht.
Een zwaar leed, een plaag, de aanvatting uwer godheid, de greep uwer godheid [3]),
Een daemon heeft een booze ziekte in mijn lichaam gebracht,
Een kwaadaardige kwaal . . . . doet hij bij mij wonen.
Op het bed der smarten gebonden, roep ik tot u.
Tegen een bekenden of onbekenden god
Heb ik gezondigd [4]), ben ik zeer opstandig geweest [5]).
Ik vrees en ben beangst bij het zien van het aangezicht uwer groote godheid.
Mijn tranen mogen u aangenaam zijn, de toorn uws harten worde rustig.
Als gij u weer wendt, is het goed; als gij verzoend wordt, is het heerlijk.
Uw groote barmhartigheid
Worde aan uw knecht, aan my, Šamaššumukin, bewezen.
Dan zal ik den cultus van uwe groote godheid waarnemen [6]).

---

[1]) Transscr. en vert. bij Scheil, Rev. Bibl. 1896, 75 vv.; vert. bij Jastrow, Rel. II 115 v. Vgl. King, BMS No. 28, 7—12 en 46, 1—8.

[2]) Muštabarru mutānu. Scheil en Jastrow laten den naam onvertaald. Hij beteekent lett. „die overvol is van moord". 't Was een der namen voor de planeet Mars, die aan Nergal behoorde (Jastrow). Jensen denkt aan Mercurius (Kosmol. 120 v.).

[3]) ṣibit ilūtika iḫiz ilūtika. Misschien is ṣib. il. een verklarende glosse bij iḫ. il., omdat men anders iḫiz verkeerd als „kennis" kon opvatten.

[4]) ēgu aḫṭu.

[5]) ešītu urabbu.

[6]) dalīl....ludlul.

Deze psalm moet waarschijnlijk worden toegeschreven aan den bekenden broeder van Asurbanipal, den koning van Assyrië, die in zijn hoedanigheid van onderkoning van Babel (660—648 v. C.) tegen zijn broeder een opstand begon. Van deze politieke verwikkelingen vertoont de psalm echter geen spoor [1]). De woorden „ik ben zeer opstandig geweest" zien niet op de revolutie, zoo ons later zal blijken [2]).

9 [3])

Door mijne groote zonden ....
De nood heeft in mijn gelaat   mij .....
Een zonde heeft een booze ziekte   mij (berokkend?)
Zijn staf, die ten kwade   mij heeft aangeraakt,
Zijn schepter heeft   mij verpletterd.
Laat mij vrij ....   mij .....
Een schrikkelijke boodschap (heeft hij)   mij (gezonden?)
Een scherpe dolk heeft   mij (getroffen?)
..... ik ben gebonden .....   mij .....
.... smartelijk klaag ik.
[Zijn [4]) uitverkoren] spij[ze heb ik [5]) niet gegeten;]
Zijn uitverkoren water heb ik niet [gedronken.]
In hitte en koude stond ik elken dag voor u.
Als een, die zijn spijze uitkiest, heb ik gegeten, meesteres;
Als een, die zijn water uitkiest, heb ik gedronken, [meesteres.]
Meesteres, mijne zonden ......
Genoeg! Mijn ziel is in zwaar leed gedompeld.
Waar zal de wijze geen zonde bedrijven?

---

1) Caspari, Bussps. 16.

2) Jastrow ziet daarin wel een Anspielung auf politische Verhältnisse; der Herrscher deutet direkt auf sein unrechtmässiges Vergehen gegen seinen Bruder Aschurbanapal.

3) K 3153. Tekst bij Macmillan, BA V 639 v. Transscr. en vert. ald. 578 vv. Sum. en Akk.

4) n.l. van den god.

5) ní-mu-ta = ana ramānii̯a.

Waar zal de man, die zich in acht neemt, niet verdelgd worden?
Mijn meesteres, wend u tot uw knecht, neem de zieleklacht aan.
Mijn meesteres, verstoot mij niet, mijn meesteres . . . . .

10 [1]

Vertoornde heer, [uw hart worde rustig;]
Uw [toornig] gemoed bedare [2].
Vertoornde Marduk, [uw hart] worde rustig;
Uw [toornig] gemoed bedare [3].

Wiens verschijning een geweldige brand is,
Een strijd van Girru . . . . .
Marduk, wiens verschijning een geweldige brand is,
Een strijd van Girru . . . . .

Bij het uitspreken . . . . . .
Grimmige heer . . . .
Bij het uitspreken . . . . . .
Grimmige Marduk . . . . . .

Het zal zijn toornig hart rustig maken,
Het zal zijn gemoed doen bedaren.
Het zal Marduks toornig hart rustig maken;
Het zal zijn gemoed doen bedaren.
. . . .
[Barm]hartige, [gij kunt door uw woord] . . . . .
De zonden verbreken . . . .
Marduk, gij kunt door uw woord . . . . .
De zonde verbreken . . . .

---

[1]) K 3216 + K 9459 + K 3175 + K 3419 Kol. I en II + K 3186 + K 9430. Tekst bij Hehn, BA V 392 vv. Transscr. en vert. bij Brünnow, ZfA IV, 243—250; Hehn, BA V 368 vv. Vert. bij Jastrow, Rel. II 82 v. Alleen Akk.

[2]) i t a p š a ḫ, een fout voor l i t t a p š a ḫ?

[3]) Na elke twee verzen loopt er een streep dwars over de tablet.

Barmhartig is uw hart . . . .
Jegens zonde en euveldaad . . . .
Marduk, barmhartig is uw hart . . . . . .
Jegens zonde en euveldaad . . . .

De heer zijt gij . . . . . .
In wiens macht het is, inzicht te vermeerderen.
Marduk zijt gij . . . . . .
In wiens macht het is, inzicht te vermeerderen.

Die het gebed aanneemt, de [smeeking] hoort;
Die het leven bewaart, een [heilgevend] god [1]).
Marduk, die het gebed aanneemt, de [smeeking] hoort;
Die het leven bewaart, een [heilgevend] god.

Die het gebed hoort, het leven schenkt;
Die zich spoedig laat verzoenen [2]).
Marduk, die het gebed hoort, het leven schenkt;
Die zich spoedig laat verzoenen.

Zijn gebed zij als de [opgeheven] handen eens gods (?) . . . .
De zonde te [verz]oenen [3]) . . . . .
Marduk, zijn gebed zij als de [opgeheven] handen eens gods (?).
De zonde te [verz]oenen . . . . .

Wie zal den vertoornden [god rustig maken [4])?]
Wie zal den grootste der goden [doen bedaren?]
Marduk, wie zal den vertoornden [god rustig maken?]
Wie zal den grootste der goden [doen bedaren?]

---

1) Men leze alleen ilu muštēširu. Voor de lange invoeging, die Hehn voorstelt: ilu muštēšir ^{amel} mīti u ^{amel} balṭi is geen plaats (Jastrow).

2) ša arḫiš napšuru bašū ittišu.

3) ka (?) -para ennīta.

4) Jastrow: Wer ist erzürnt? Die vraag is echter overbodig, want het heele gedicht noemt Marduk als den vertoornden god.

Heer, uw toorn . . . . .
Zijn strijd . . . .
Marduk, uw toorn . . .
Zijn strijd . . . .

Dagelijks . . . . . een watervloed [1]) . . . . .
Een vloed heft hem op . . . . .
Hij is in onreinheid gebonden . . . . .
Hij wend zichzelf . . . . .
. . . .
Groote heer, ...
Hij heeft geen kracht. . . .
Grijp haastig zijn linkerhand.

De heer zijt gij . . . . zijn ziel . . . . .
Hij is aan leem gelijk geworden [2]) . . . . .
Marduk zijt gij . . . . . zijn ziel . . . . .
Hij is aan leem gelijk geworden . . . . .
. . . .
Wie op zichzelf vertrouwt, laadt zonde op zich.
Wie, die op zichzelf vertrouwt, draagt zijn euveldaad niet?
Hij wordt niet sterk . . . . . den dag niet te zien . . . . .
Zijn weerga doet de hand zijns gods hem aanschouwen.
Wie zijn god heeft, diens zonde is overwonnen,
Wie zijn god niet heeft, diens zonden zijn vele.
Wanneer gij zijn god hem kent [3]),
Wordt zijn woord heerlijk uitgericht, zijn rede begenadigd.

---

[1]) edū, vgl. Obbink, Paradijsverhaal 12[3].

[2]) ṭiṭišma itēmē. Deze uitdrukking ziet op de voorstelling, volgens welke de mensch uit leem door de goden is gevormd (zie Obbink, Paradijsverhaal 79—94). Aan leem gelijk worden wilde dus zeggen mensch-af worden, sterven (Gilg. taf. X Kol. V 21). Hier is het een hyperbolische spreekwijze voor in doodsgevaar zijn.

[3]) enuma atta iluš idušu. Hehn: Wenn du, sein Gott, an seiner Seite bist.

. . . . . [de mensch]en in de toe[komst] . . . . .
. . . .
. . . . . [de men]schen in de toekom[st] . . . . .
. . . . . god Marduk . . . .
. . . . . vijandschap tegen uw knecht. . . . . . .
. . . . . van Marduk . . . . .
. . . . . alle hemelen . . . . .

Omtrent den vorm van dezen tekst dient te worden opgemerkt, dat telkens twee regels, waarvan de eerste met „heer" begint, afwisselen met twee regels, waarvan de eerste den godsnaam Marduk bevat. Verder zijn beide stellen woordelijk aan elkander gelijk. Jastrow meent, dat zwei Zeilen von dem vermittelnden Priester vorgesagt und sodann von dem klagenden Büsser wiederholt wurden. Waarom vervangt deze dan „heer" door Marduk? Bovendien kunnen de Marduk-verzen niet door den boeteling gesproken zijn; men zie vs. 41, 50, 62. Het geheele gedicht werd door een priester over een boeteling uitgesproken. We hebben in deze „heer-Marduk"-wisseling met een litterairen vorm te doen, uit de publieke klaagliederen overgenomen. In die publieke teksten bevat de eerste regel vaak een algemeene uitspraak, die dan in de volgende op een bepaalden god wordt toegepast. Bijv.:

Uw hart worde rustig, uw gemoed bedare;
Groote Rechter, uw hart worde rustig, uw gemoed bedare;
Heer van Erapriri, uw hart worde rustig, uw gemoed bedare [1]).

Het verschil tusschen dezen tekst en de publieke klaagliederen is, dat in de laatste de refreinregel meer dan eens terugkeert, terwijl hij in onzen tekst slechts twee maal voorkomt, om dan weer voor een nieuwen plaats te maken.

---

[1]) Reisner, SBH No. 49, vgl. Jastrow Rel. II 14 vv. Dezelfde poëtische vorm is ook toegepast in No. 14, 1 vv., 21 vv., 30 vv., 43 vv.

11 [1]

Bezwering. Ea, Šamaš en Marduk, wat is mijn zonde?
Een misdaad [2] is mij ontmoet, kwaad triomfeert over mij.
Een misdaad mijns vaders, die mij verwekt heeft, mijner
moeder, die mij gebaard heeft,
Heeft op mij geloerd als een slang [3] . . . . . .
Uit het midden der duisternis treed ik uit en zie u.
Een booze wind schudde mijn hof,
Een zware stormvloed trok over mijn hoofd voorbij.
. . . .
Die brak mijn vleugels, zoodat ik niet kan vliegen.
Een verlamming tast mijn zijden aan;
Onreinheid overvalt mijn knieën.
Ik klaag als een duif nacht en dag;
Daar ik in droefheid ben [4], ween ik bitterlijk;
Tranen ontvlieten aan mijne oogen.
Šamaš, die door uw gelaat het bedaren tot stand brengt,
Maak los, verwijder de zonde mijns vaders en mijner moeder.
Ea, vorst der waterdiepte, verwijder den ban en doe hem
Marduk, heer der bezweringen, eindigen.
. . . . . in de morgenwake [6] zij mijn zonde weg.
De rivier neme [mijn zonde [7]] op en voere haar met zich mee [8].
Ea, Šamaš en Marduk
Help mij,

---

[1]) Kh [2] 1514 Vz 1—23. Tekst bij Myhrman, Babyl. Hymns No. 14. Transscr. en vert. bij Langdon, PSBA 1912, 75 vv.; Zimmern, ZfA XXVIII 71. Alleen Akk.

[2]) Langdon m u r ṣ u, Zimmern terecht i k k i b u.

[3]) Zoo Zimmern.

[4]) n a n g u l ā k u, schrijffout voor n a n k u l ā k u? (HWB 55a).

[5]) n a n ḫ u ṣ a t, schrijffout voor n a n ḫ u s a t?

[6]) š i m a n š ē r i; zoo Langdon.

[7]) Langdon: l i m ḫ u r a n n i; de rivier moet echter niet den boeteling, doch zijn zonde meenemen.

[8]) Langdon: l ī ḫ i ṭ ā t i, the tablet of my sins. Zimmern: l i š ē r i d.

Opdat ik rein zij in uw heiligdom en zuiver voor uw aangezicht [1]).

12 [2])

[Bezwering [3])] O god, mijn heer, schepper van mijn naam,
[Bewaar]der van mijn leven, verwekker van mijn zaad;
Mijn vertoornde god, uw hart worde rustig;
Mijn vertoornde godin, wees mij genadig.
Wie kent, o mijn god, uw woning,
Uw rein verblijf, uw woonplaats?
Nooit heb ik die gezien [4]).
Als een rieten fluit [5]) ben ik zeer bedroefd.
O mijn god, reken gij (de zonde) niet toe,
Wend uw nek, gij, die tegen mij toornt;
Keer uw aangezicht tot de reine godenspijze [6]),
De allerbeste olie [7]);
Uwe lippen mogen het goede [8]) aannemen; beveel, dat ik gelukkig zij;
Met uw reinen mond beveel, dat ik gelukkig zij [9]).
Ruk mij uit de macht van het kwade;
Moge ik bij u bewaard zijn.

---

1) Vertaling onzeker.

2) K 143 Vz. 21—Az. 16. Duplicaat Kh^2 1514, 41—55 (PSBA 1912, 75 vv.). Tekst bij Craig, RT II pl. 6 en 7. Vert. bij Martin, Textes rel. 32 vv.; Zimmern, AO VII 3, 19; Jastrow, Rel. II 93. Vgl. No. 13. Alleen Akk.

3) Craig geeft voor het eerste woord ilu een leege ruimte. Kh^2 1514 heeft daar šiptu.

4) Dit vers ontbreekt in Kh^2 1514 en No. 13, een bewijs, dat het voorafgaande vers niet de objecten bij „gezien" bevat, maar bijstellingen bij „woning".

5) kān NA-A. Martin ziet er een roos in, symbool van rouw. Langdon: reed hedge. Zimmern: wie ein Feld (?).

6) Martin: et fortifie moi. Hij las dus ú lu-u-ú-ni. Men leze ūlū šamni. Zie HWB 65a.

7) Men leze mākalī AN niet als mākalī šamī (Himmelspeise, Jastrow), doch als mākalī ili, godenspijs.

8) offer.

9) Kh^2 1514 heeft een leerzame variant: lubluṭ, „dat ik leve" (= gezond zij).

Stel voor mij een levenslot vast:
Verleng mijne dagen, schenk mij leven.

Bezwering [voor mijn god en mijne godin,] om hen te doen terugkeeren.

13 [1])

Mijn vertoornde god, uw hart worde rustig,
Mijn vertoornde godin, wees mij genadig.
Wie kent, o mijn god, uw woning,
Uw rein verblijf, uw woonplaats?
Als een rieten fluit ben [ik zeer bedroefd.]
Wend uw nek, gij, die [tegen mij toornt;]
Keer uw aangezicht tot de reine [godenspijze;]
Uwe lippen mogen het goede aannemen; [beveel, dat ik gelukkig zij;]
Met uw reinen mond [beveel, dat ik gelukkig zij.]
Ruk mij uit de macht van het kwade, moge ik [bij u] bewaard zijn.
Stel voor mij een [levens]lot vast;
Verleng mijne dagen, sche[nk] mij leven.
Mijn reine god, gij zijt de schepper aller menschen.
Ik lijd gebrek, mijn rouw is groot.
De aarde neme mijn rouw over en neme dien weg in de waterdiepte [2]).

. . . .

De zonde, die ik bedreven heb, [ken ik niet;]
De zonde, die ik begaan heb, [ken ik niet.]
Noch tegen mijn god, noch tegen mijn godin heb ik gezondigd.
Heb ik tegen mijn zoon (?) overtreden (?)?

---

1) K 3177. Tekst bij Craig, RT I pl. 13 en 14. Vert. bij Jastrow, Rel. II 93 v. Alleen Akk.

2) irṣitum maḫirat ana apsī adirti liškuppir.

Een meisje op het veld . . . . .[1])
Haar heer zag haar en . . . . .
Ik zat in mijn huis . . . .
. . . .

C. BOETEPSALMEN ZONDER AANDUIDING VAN HET LEED.

14 [2])

Het toornig hart mijns heeren herstelle zich [3]).
De onbekende god herstelle zich.
De onbekende godin herstelle zich.
Bekende of onbekende god herstelle zich.
Bekende of onbekende godin herstelle zich.
Het hart van mijn god herstelle zich.
Het hart van mijn godin herstelle zich.
Mijn god en mijn godin herstellen zich.
De god, die tegen [mij vertoornd is, herstelle zich.]
De godin, die [tegen mij vertoornd is, herstelle zich.]

De zon[de, die ik bedreven heb, ken ik niet;]
De zon[de, die ik bedreven heb, ken ik niet.]

Een reinen naam [noeme mijn god.]
Een reinen naam [noeme mijn godin.]
Een reinen naam [spreke bekende of onbekende god uit.]
Een reinen naam [spreke bekende of onbekende godin uit.]

---

1) immirtum ina ṣēri šú-lu-..... Jastrow: gegen ein Mädchen die Hand gehoben?

2) K 2811. Tekst in IV R² 10. Transscr. en vert. bij Zimmern, BB No. 4. Vert. bij Hommel, SVuS 316 v.; Zimmern, AO VII 3, 22; KA T³ 611 v.; Sayce, Hibb. Lect. 349 vv.; Weber, Lit. 145 v.; Ungnad, TuB I 90 v.; Jastrow, Rel. II 101 vv. Sum. en Akk.

3) ki-bi-šù ḫa-ma-gé-gé = ana ašrišu litūra.

[Reine] spijze at ik [niet [1]);]
Rein water dronk ik [niet.]
Een gruwel tegenover mijn god heb ik onwetend op mij geladen;
Een zonde tegenover mijn godin heb ik onwetend begaan [2]).

Mijn heer, mijne zonden zijn vele, mijne misdaden talrijk.
Mijn god, mijne zonden zijn vele, mijne misdaden talrijk.
Mijn godin, mijne zonden zijn vele, mijne misdaden talrijk.
Bekende of onbekende god, mijne zonden zijn vele, mijne misdaden talrijk.
Bekende of [on]bekende godin, mijne zonden zijn vele, mijne misdaden talrijk.

De zonde, die ik bedreven heb, ken ik niet [3]);
De misdaad, die ik gepleegd heb, ken ik niet;
Den gruwel, dien ik op mij geladen heb, ken ik niet;
De zonde, die ik begaan heb, ken ik niet.

De heer heeft mij met een toornig hart aangezien.
De god heeft mij in woede zijns harten vergolden.
De godin, die op mij vertoornd is, heeft mij aan een zieke gelijk gemaakt.
Bekende of onbekende god heeft mij benauwd.
Bekende of onbekende godin heeft mij leed aangedaan.

Ik zoek (naar hulp), maar niemand [4]) reikt mij de hand;
Tranen vergiet ik, maar niemand treedt mij ter zijde;

---

[1]) Jastrow: Die reine Speise meines Gottes habe ich unwissentlich gegessen. Dienovereenkomstig ook het volgende vers. Dan zou de dichter hier een zeer bepaalde zonde belijden; hij zegt echter juist, dat hij zijne zonde niet kent (vs. 26 vv.).

[2]) Zie Hoofdstuk II.

[3]) Ungnad: kannte ich nicht. Zimmern, Weber en Jastrow kenne ich nicht.

[4]) n.l. van de goden.

Klachten slaak ik, maar niemand hoort naar mij;
Ik ben zeer bedroefd, overweldigd, en sla mijn oog niet op.

Tot mijn barmhartigen god wend ik mij, spreek ik mijn smeeking;
De voeten mijner godin kus ik, raak ik aan;
Tot bekenden of onbekenden god spreek ik mijn smeeking;
Tot bekende of onbekende godin spreek ik mijn smeeking.
O heer, zie mij aan, neem mijn smeeking aan [1]).
O godin, zie mij aan, neem mijn smeeking aan.
Bekende of onbekende god, zie mij aan, neem mijn smeeking aan.
Bekende of onbekende godin, zie mij aan, neem mijn smeeking aan.

Hoelang, mijn god, zal uw nek afgewend zijn [2])?
Hoelang, mijn godin, zal uw nek afgewend zijn?
Hoelang, bekende of onbekende god, zal de toorn uws harten niet bedaren?
Hoelang, bekende of onbekende godin, zal uw vijandig [3]) hart niet bedaren?

Omdat de menschheid doof is, weet zij niets.
Hoevele menschen er ook zijn, wat weten zij?
Of zij slecht of goed handelen, niets weten zij ervan.

O heer, verstoot uw knecht niet;
Hij is in een moeras geworpen, grijp hem bij de hand.
Verander de zonde, die ik gedaan heb, in een goede daad;
De wind drage de zonde, die ik bedreven heb, weg;
Scheur mijne vele schanddaden als een kleed van mij af.

---

1) Dit vers is waarschijnlijk oorspr. gevolgd geworden door een vers, aan den beschermgod gewijd.

2) No. 20, 12.

3) Sum. bar., Akk. aḫū,; vgl. J. D. Prince, Materials for a Sum. Lexicon (AB XIX) 53.

Mijn god, al zijn mijne zonden zeven maal zeven, verbreek mijne zonden.
Mijn godin, al zijn mijne zonden zeven maal zeven, verbreek mijne zonden.
Bekende of onbekende god, al zijn mijne zonden zeven maal zeven, verbreek mijne zonden.
Bekende of onbekende godin, al zijn mijne zonden zeven maal zeven, verbreek mijne zonden.
Verbreek mijne zonden, dan zal ik uw cultus waarnemen.
Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, herstelle zich;
Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft, herstelle het zich.
Boetepsalm van 65 regels, tafel voor elken willekeurigen god.

15 [1])

. . . . ik heb gezondigd, red (mij).
. . . . (die) zijn god niet heeft [2]).
Wie is er, die voor altijd [zondeloos blijft?]
Zoovele menschen als er zijn, zondi[gen.]
Ik, uw knecht, heb gezondigd.
Voor u sta ik, tot u wend ik mij.

Oproer heb ik beraamd, den boozen bevrijd;
Heillooze woorden gesproken; al het kwaad [weet] gij.
De spijze van mijn god, die mij schiep, heb ik gegeten.
Een misdaad heb ik begaan [3]), kwaad bedreven.

---

[1]) Tekst bij Ebeling, KAR I No. 45. Transscr. en vert. van Ebeling in OLZ XIX (1916) 296—298. Alleen Akk.

[2]) Ebeling: seines Gottes nicht erworben haben.

[3]) ukabbis anzillu. Ebeling: ich habe auf Hässliches getreten. Maar kbs II is tech. term voor „overtreden". Zoo wordt het in No. 14, 20 en 29 gebruikt. En de beteekenis „Hässliches" voor anzillu staat niet vast. Delitzsch, AL[5], 155: Missetat, Frevel. Dat is ook beter in overeenstemming met de tweede helft van het vers: limuttu ēteppuš

Naar uw uitgestrekt bezit richtte ik mijn blik;
Naar uw kostbaar zilver ging mijn overvloed [1]) uit;
Ik heb mijn hand opgeheven en aangeraakt, wat niet mag mag worden aangeraakt.
In mijn onreinheid ben ik den tempel binnengegaan.
Wat u een groot gruwel [2]) was, heb ik bedreven . . . . .
Wat u mishaagde, heb ik geofferd . . . . .
In de woede van mijn hart heb ik uwe godheid gevloekt.
Zonde, die ik ken en niet ken, heb ik tegen [u] bedreven.
Schreed ik voort, zooveel als voor mijn aangezicht was, dan laadde ik zonde op mij.

Mijn god, genoeg! Uw hart worde rus[tig.]
Ištar, die toornt, [uw toorn] bedare geheel;
Verbreek den band om uw hart, dien gij zoo sterk hebt gelegd.
In uw binnenste zij, wat ik spreek, heil voor mij.
Al zijn mijne zonden vele, verbreek mijn ban;
Al zijn mijne zonden zeven, uw hart worde rustig;
Al zijn mijne zonden geweldig vele, bramhartigheid! o Ištar.
. . . .

16 [3])

Bezwering. Strijder Marduk, die, als gij toornt, een stormvloed zijt,
En als gij verzoend zijt, een barmhartige vader [4]);
Spreken zonder gehoord te worden heeft mij benauwd;
Roepen zonder antwoord te ontvangen heeft mij gekweld;
Het heeft de kracht uit mijn hart doen wijken;
Als een grijsaard heeft het mij neergebogen.

---

1) l a l ū = overvloed. Ebeling: ging meine Gier.

2) i k k i b a k a d a n n a, zie Hoofdstuk II.

3) K 235 + K 3334. Tekst, transscr. en vert. bij King, BMS No. 11; Hehn, BA V No. 21. Vert. bij Jastrow, Rel. II 90; Jeremias, MS 35; Zimmern, AO VII 3, 17 v. Alleen Akk.

4) Woordspeling met a b ū b u (stormvloed) en a b u (vader).

Groote heer, Marduk, barmhartige god,
Hoe groot de menschheid ook zij [1]),
Wie kan uit zichzelf (iets) leeren kennen [2])?
Wie heeft niet gezondigd, wie geen smaadheid bedreven?
Wie kan den weg der godheid leeren kennen?

Ik wil [u] eeren, ik zal geen goddeloosheid op mij laden.
De plaatsen des levens [3]) wil ik bezoeken.
Onder de goden kreegt gij het bevel (den opstand te onder] drukken [4]).
. . . . god tot den mensch te brengen (?).

[Voor u] heb ik zonde bedreven;
De goddelijke grens heb ik verplaatst.
Vergeet [de zonde,] hetzij ik ze naar behooren ken of niet ken;
Uw [hart] zij niet beroerd, verbreek mijn zonde, ontbind mijn zonde.
Breng licht in mijn [ver]warring;
Breng mijn [el]lende tot staan.
De zonde van mijn vader, mijn grootvader, mijn moeder en mijn grootmoeder,
Mijne huisgenooten, familie of geslacht [5]),
Moge mij niet naderen, doch zijwaarts afgaan.
Wanneer mijn god tot mij spreekt, dan reinigt hij mij als kankal-kruid (?).
Beveel mij aan de genadige handen van den god mijns heils aan.
Dan zal ik steeds met aanroeping, gebed en smeeking voor u staan.

---

1) eig.: met name genoemd is.

2) Jastrow's vertaling: (Wer) ist es, der meinen Zustand versteht? is onmogelijk.

3) d. z. de tempels.

4) Dit ziet op de opdracht in de volle godenvergadering aan Marduk gegeven, om Tiamat te dooden (Enuma eliš, taf. IV); Jastrow Rel. II 90[6].

5) k i m t u, n i s u t u, s a l a t u, zie Ehelolf, Wortfolgeprinzip 1. 36.

De talrijke menschen des lands, waar zij ook wonen,
Mogen u verheerlijken. Verbreek mijn zonde, ontbind mijn zonde.
Strijder Marduk, verbreek mijn zonde, ontbind mijn zonde.
Groote koningin Erua, verbreek mijn zonde.
Goede naam Nebo, verbreek mijn zonde.
Groote koningin Tašmetu, verbreek mijn zonde.
Strijder Nergal, verbreek mijn zonde.
Gij goden, die in den hemel woont, verbreek mijn zonde.
De groote zonde, die ik van jongsaf bedreef,
Verbrijzel haar, verbreek haar zevenmaal.
Uw hart gelijk dat van mijn vader, die mij verwekte,
En van mijn moeder, die mij baarde, herstelle zich.
Strijder Marduk, uw cultus zal ik waarnemen.

17 [1]

Marduk, groote heer, barmhartige god,
Die de hand des gevallenen aangrijpt,
Die de boeien [verbreekt,] den doode levend maakt;
[Zon]de, die ik ken en niet ken,
Heb ik bedreven [2], ik heb door opstand gezondigd [3] en ik heb smaadheid bedreven.
[Als tegen] mijn vader, die mij verwekte, heb ik tegen uwe groote godheid
[Gezondigd [2],] door opstand gezondigd en smaadheid bedreven.
. . . . . mijns levens voor uwe groote godheid.
. . . . [4]) moge u aangenaam zijn.
Uw [toornig] hart worde rustig.
[Go]ed is uwe groote toewending.

---

1) Tekst bij Ebeling, KAR I No. 23, 19—31 en No. 25 Kol. II 1 v. Transscr. en vert. bij Ebeling, Quellen 13. 19. Alleen Akk.

2) Ebeling vult aan: ša egū. Men leze echter alleen egū.

3) ahṭū ešētu.

4) Ebeling: [Meine Verehrungen].

Uw gro[ote barmhartigheid] . . . . .
[Moge ik le]ven en [behouden zijn] . . . . .
Den cultus van uwe groote godheid zal ik waarnemen.
Bezwering met handopheffing voor Marduk, hetzij met den band(ritus), hetzij met den wierookvat(ritus).

18 [1])

Bezwering. Mijn god, ik ken de zonde niet, [die] zeer groot is [2]).
[Tegen] uw geweldigen naam ben ik geheel op[standig geweest (?) [3]).]
Uw naam verachtte ik zeer, u zocht ik [niet.]
Uw boodschap in mijn leed . . . . .
Uw grens heb ik geweldig ver[plaatst.]
. . . .
Vele zijn mijne zonden, hoe ik ze bedreef, [weet ik niet.]
Mijn god, doorsnijd, verbreek, ontbind den band mijns harten.
Vergeet mijne misdaden, neem mijn smee[king tot u aan.]
Verander mijne zonden in goe[de daden.]
. . . . ik ondervind uw straf [4]).
Aan mijne handen kan men zien, dat ik [een knecht] ben die zijn god en zijn godin vreest [5]).
Mijn god, wees mij genadig, mijn godin, [wees verzoend.]

---

1) Kh^2 1514, 24—40. Tekst bij Myhrman, Babyl. Hymns No. 14. Transscr. en vert. bij Langdon, PSBA 1912, 75 vv.; Zimmern, ZfA XXVIII 71. Duplicaat K 143, Vz. 1—21 (Craig RT II pl. 6; Martin TR 32 vv.; Jastrow, Rel. II 93). Alleen Akk.

2) [ša] ṣanat.

3) Zimmern, šùm(!)-ka...altakar(?). Langdon, migirka kabtu kališ šurriḳ eṭir, thy vast mercy ever grant and spare.

4) šēritka.

5) Zoo naar K 143: ardu paliḫ ilišu. Kh^2 1514 [ardu] la paliḫ. Dit past niet in het verband. Aan de opgeheven handen (de gebedshouding) kon men de vroomheid, niet de goddeloosheid, van den boeteling zien. Misschien kwam de afschrijver tot die invoeging van la door de vaak voorkomende formule ki la paliḫ.

Wend [uw aangezicht] tot mijn smeeking, tot het opheffen mijner handen.
Uw toornig hart worde [rustig.]
Uw gemoed worde verzoend, ver[leen] mij genade.
Zoodat zij het nooit vergeten, zal ik uwe heerlijkheid aan aan de menschen doen aanschouwen.

19 [1])

In benauwdheid des harten, onder bitter schreien,
Onder bitter schreien ter neder zittende,
Onder smartelijke klachten, in benauwdheid des harten,
Onder jammerlijk weenen, jammerlijk schreien,
Klaagt hij, in nood zijnde, als een duif nacht en dag [2]).
Tot zijn barmhartigen god schreeuwt hij als een wilde koe.
Smartelijk schreien verricht hij voor u.
Voor zijn god werpt hij zich onder het uiten zijner smeeking ter aarde.
Hij weent, hij is overweldigd, hij houdt niet op [3]).

Mijne daden wil zeggen, mijne daden, die niet te zeggen zijn,
Mijne woorden wil ik meedeelen, mijne woorden, die niet mee te deelen zijn.
Mijn god, mijne daden wil ik zeggen, mijne daden, die niet te zeggen zijn.
[Mijn godin, mijne daden wil ik zeggen, mijne daden, die niet te zeggen zijn.]
[Mijn god, mijne woorden wil ik meedeelen, mijne woorden, die niet mee te deelen zijn.]

---

1) K 4934 + K 4899. Tekst in IV R² 26 No. 8 en 27 No. 3. Transscr. en vert. bij Zimmern BB No. 7. Vert. bij Hommel SVuS 321; Zimmern, AO VII 3, 25; Jastrow, Rel. II 89. Sum. en Akk.

2) No. 20, 13.

3) Met dezen regel begint K 4899. — Zimmern (AO): er heult i. p. v.: hij is overweldigd. Het Sum. mist het woord; het Akk. heeft iṭḫusa, dat in No. 24, 18 met het Sum. síg correspondeert (= ter neer geslagen, overweldigd).

[Mijn godin, mijne woorden wil ik meedeelen, mijne woorden, die niet mee te deelen zijn.]

. . . .

20 [1]

[U komt toe] de aanbidding der bezielde schepselen.
[Ik,] uw knecht, zuchtend roep ik [tot u.]
Wie zonde heeft, diens gebed neemt gij aan.
Ziet gij een mensch aan, dan herleeft die mensch.
Almachtige, heerscheres der menschen,
Barmhartige, wier toewending goed is [2], die de smeeking aanneemt.

Zijn god en zijn godin zijn toornig tegen hem; ú roept hij aan.
Wend uw nek tot hem, grijpt zijn hand vast.
Buiten u is er geen heilgevend god [3].

Zie mij in trouwe aan, neem mijn smeeking aan;
Spreek het woord mijner verlossing, uw gemoed bedare.
Hoelang, mijn meesteres, zal uw gelaat afgewend zijn [4]?
Als een duif klaag ik; van klachten ben ik verzadigd.

Ach en wee zucht zijn ge[moed.]

---

[1] K 101. Tekst in IV R^2 29 No. 5 en bij Haupt ASKT 115 v. Transscr. en vert. bij Zimmern BB No. 1; Langdon SBP 268. Vert. bij Hommel SVuS 321 v.; Zimmern AO VII 3, 26; Sayce Hibb. Lect. 521; Hehn, Sünde 12; Jastrow, Rel. II 96. Sum. en Akk.

[2] Zoo HWB 495b, Zimmern (AO), Langdon. Jastrow: der sich zuzuwenden gut ist. Zoo ook Zimmern (BB) en Hehn.

[3] Zimmern (AO) rekent in onderscheiding van Jastrow en Sayce (?) dit vers tot de priester- en niet tot de boeteling-partij. Het hoort daar ook veel meer thuis. De boeteling volstaat met om ontferming te smeeken. De priester zegt, dat de lijder juist Ištar aanroept, omdat zijne beschermgoden tegen hem toornen en zij de eenige godheid is, van wie men heil kan verwachten.

[4] Zoo Zimmern (AO) en Langdon. Jastrow: Wende dein Antlitz mir zu.

Tranen vergiet hij, klachten [stoot hij uit.]

. . . .

21 [1]

Mijn vertoornde god, [nee]m mijn [gebed aan.]
Mijn godin, die toornt, neem [mijn smeeking] aan.
Neem mijn smeeking aan, uw gemoed worde rustig.
Genadige, barmhartige heer,
Leid mijn levenstijd tot den dood recht [2]; bedaar tegen mij. Mijn god, [mijn ban (?)] worde ontbonden.
Mijn godin, zie mij aan, neem mijn smeeking aan.
Mogen mijne zonden verbroken, mijne overtredingen vergeten worden.
Mijn ban worde verbroken, mijne boeien mogen worden ontbonden;
Mijne klachten mogen de zeven winden wegdragen;
Mijn kwaad wil ik afscheuren; de vogel drage het ten hemel omhoog;
De visch neme mijn rouw mede, de rivier voere hem mee;
Het gedierte des velds neme mij aan; het stroomende water van de rivier wassche mij af.
Doe mij schitteren als een gouden draad;
Gelijk een diamantring [3] zij ik kostbaar in uwe oogen.
Delg mijn kwaad uit, bewaar mijn leven. Dan zal ik uw voorhof bewaren en uw beeldtenis aangrijpen [4].
Ruk mij uit het kwade, moge ik bij u bewaard zijn [5].

---

1) K 254. Tekst in IV R² 59 No. 2. Transscr. en vert. bij Zimmern, BB No. 9. Vert. bij Sayce, Hibb. Lect. 355; Jastrow, Rel. II 94 v. Alleen Akk.

2) d. i. maak mij, zoolang ik leef, gelukkig.

3) l u l i m t u e l m ē š i. HWB 378a: Diamantring (?), Sayce: a goblet of glass, Jastrow: elmêschu-Stein.

4) d ū t k a a ṣ b a t. Men kan wegens de ideografische schrijfwijze l u - B E ook lezen l u z i z (HWB 214a, Sayce en Jastrow), maar die intransitieve vorm past hier niet. Zie No. 7, 12.

5) No. 13, 10.

Zend mij een goeden droom om te schouwen;
De droom, dien ik schouwe, zij gunstig; de droom, dien ik schouwe, zij betrouwbaar;
Keer den droom, dien ik schouwe, tot iets gunstigs;
Maḫir, de god der droomen, sta aan mijn hoofdeinde.
Doe mij Esagila, den tempel der goden, het huis des levens, binnentreden [1]).
Geef mij tot genade aan de genadige handen van den barmhartigen Marduk over.
Dan zal ik aan uwe grootheid onderworpen zijn, uwe godheid verheerlijken;
Het volk mijner stad moge dan uwe macht prijzen.
. . . .

Waarschijnlijk volgde er na het laatste vers niet anders dan de formule, waarmee deze tekst in een of andere groep der Babyl. litteratuur werd ondergebracht. Wat nog over is van het geschonden begin van dit gedicht (die woorden zijn hier niet vertaald), doet vermoeden, dat de boeteling door zijne vrienden, ja door alle inwoners der stad veracht werd. Hij was verlaten van zijne beschermgeesten šedu en lamassu en had zijn tranen tot spijs en drank. Misschien lag hij op het ziekbed uitgestrekt. In dat geval zou dit gebed onder rubriek B, „Klaagliederen over ziekte" thuishooren [2]).

De hierboven vertaalde boetepsalmen van deze rubriek maken alle op de een of andere wijze van de zonde melding. Bij de volgende is dat niet het geval. Toch mogen zij den naam van boetepsalmen wel dragen, omdat zij individueele psalmen zijn, die uiting geven aan een levendig besef van gebukt te gaan onder den goddelijken toorn en omdat, zooals ons later blijken zal, lijden en zonde volkomen met elkander correspondeerden.

---

1) No. 16, 13.
2) Delitzsch, Ass. Wörterb. 378, Jastrow, Rel. II 94.

22 [1]

. . . .
Marduk's (?) [2] hart . . . .
Die laat rooven, die verduistert [3] (?).
. . . . . zijn hart [worde rustig (?),]
Zijn rein hart, zijn zuiver hart, zijn schitterend hart.
Mijn heer, wiens hart (daar)boven niet rustig wordt,
Mijn heer, wiens hart (hier)beneden niet bedaart,
(Daar)boven noch (hier)beneden rustig wordt,
Die mij heeft neergebogen, mij vernietigd,
In mijne handen siddering [4] heeft gelegd,
In mijn lichaam vrees heeft gelegd,
Mijne oogen met tranen heeft vervuld,
Mijn verslagen hart met zuchten heeft vervuld — —
Zijn rein hart wil ik rustig maken, een smeeking tot hem spreken [5]).
Zijn hart worde door het tot bedaren brengen rustig;
Zijn heerlijk hart worde door het tot bedaren brengen rustig.
O hart, wend u, wend u worde tot hem gezegd;
O hart, word rustig, word rustig worde tot hem gezegd.

---

1) K 1296. Tekst in IV R² 21 No. 2. Transcr. en vert. bij Zimmern, BB No. 6. Vert. bij Hommel, SVuS 318; Sayce, Hibb. Lect. 524 v.; Jastrow, Rel. II 77 vv. Sum. en Akk.

2) ù-lul-la-ku-ku, een titel voor Marduk (Glossar 173). Men zou anders niet verwachten, dat Marduk de vertoornde god was, daar hij in vs. 28 onder de goden wordt genoemd, die om voorspraak worden aangeroepen. Of is niet het hart van Marduk, doch van den vertoornden god, Enlil, bedoeld?

3) muša[š]lil daliḫ. Vertaling onzeker.

4) šúr-ur-ra = arurti. Sayce: fetter, Hommel: Fluch, Zimmern: Zerstörung. In IV R 28, 10 en 12b staat itanarrarušu par. met inassu (van nāšu = beven). Daarom de beteekenis „siddering". Zoo Delitzsch in BB 118 en HWB 138b.

5) Dit vers is de nazin. Vs. 6—13 is de voorzin.

Hij verkiest iets, dat te groot is voor zijn hart, die zichzelf recht wil verschaffen.
Om zijn hart tot bedaren te brengen mogen de Anunnaki zich in smeeking voor hem stellen;
De Anunnaki door Anu's bijslaap verwekt, mogen een smeeking tot hem spreken.
Zijn god, die de klacht opheft, spreke een smeeking tot hem.
Door het aanheffen van zijn rustig makende weeklacht bedare uw hart [1]).
De heer, de groote machthebber, Ninib, [spreke] een smeeking [tot u;]
De weeklagende Ninlil [spreke] een gebed [tot u;]
De heer van hemel en aarde, de heer van Eridu, spreke een smeeking tot u;
De moeder des grooten huizes, Damkina, spreke een gebed tot u;
De machthebber over alle menschen, de heer van Babel, spreke een smeeking tot u;
Zijn gemalin, de vorstin van hemel en aarde, spreke een gebed tot u;
De trouwe bode, die den schoonen naam draagt, spreke een smeeking tot u;
De bruid, de eerstgeboren dochter van Ib, spreke een gebed tot u;
Amurru, de heer van het gebergte, spreke een smeeking tot u;
Ašrat, de meesteres der steppe, spreke een gebed tot u.
Zie in trouwe aan, zegge men tot u;
Wend uw nek, zegge men tot u;
Uw hart worde rustig tegen hem, zegge men tot u;
Uw gemoed bedare tegen hem, zegge men tot u.

---

1) Sum. sìr-bi du-a ma-ra ku-e šà-zu dè-en-[síd-dè]. Het Akk. heeft twee vertalingen: ṣirḫa munēḫa ina šuzmuri en ṣirḫa ina šuzmuri ina šutamē. In de tweede vert. is het Sum. KU (= rusten) verkeerd gelezen als tug (= spreken).

Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, herstelle zich;
Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft, herstelle het zich.
Boetepsalm van 45 regels voor Enlil.

23 [1])

. . . . . een boetepsalm . . . . .
[Ik] spreek tot den rechter, ik spreek tot [den rechter [2]).]
Het gereciteerde [klaaglied] make hem rustig jegens mij [3]].
Ik spreek tot den rechter in vreeze.
Ik klaag tot mijn heer mijn klaaglied.
Vier boetepsalmen . . . .
. . . .
O heer, god, wiens gemoed niet kwaiijk gezind is (?),
Die de fakkel draagt, het ver gelegen land onderwerpt,
Op uw rustplaats, als de dag op het hoogste is, in het midden des hemels worde uw hart rustig [4]).
Heer, mijn god, opdat gij in de reine troonzaal moogt rustig worden, [stort ik] weenend [een smeeking] uit.
Ik [spreek] tot mijn god in vreeze;
Ik wil tot mijn god klagend [spreken;]
Ik wil tot mijn god een smeeking spreken;
Ik wil tot mijn god een klaaglied opzenden;

---

1) K 3141. Tekst, transscr. en vert. bij Langdon, BL No. 139. Duplicaat K 3482, ald. No. 138.

2) No. 25, 1 en 16.

3) . . . . . ma-ra ḫa-ma-da-ku-gà. Men vulle in het begin ír aan, naar K 5160 Rev. 20, 21 ír-mar-ra = takkaltu šakintu.

4) ki-ku ud-rù-e-ta an-šà ku-ab šà-ab. De variant: ki-ku ud-ud-laḫ-a-gè ^{d}Babar-ra. Met ud-rù-e-ta is dus bedoeld het oogenblik, waarop de dag het toppunt van licht heeft bereikt. Dan heeft de zon haar rustplaats (ki-ku) in het midden des hemels (an-šà) bereikt (vgl. Spr. 4, 18) en is de dag vol (ud-rù). In de bede ku-ab šà-ab maakt de dichter een woordspeling met ki-ku an-šà. Zie verder Hoofdstuk II.

Ik wil tot mijn god, den rechter, treden;
Ik ga [1]) tot mijn god, mijn kleed wil ik afleggen.
Doordat ik mij ter aarde werp, ben ik met stof bedekt.
Heer, mijn god, opdat gij in de reine troonzaal moogt rustig worden, stort ik weenend een smeeking uit.
Het hart van mijn god herstelle zich.
. . . .

Dit is waarschijnlijk een psalm tot Šamaš. Men lette op het rechter-motief en op de variant Babar in K 3482 (zie aant. op vs. 10) en de toespelling op Šamaš' zonnekarakter in vs. 11 en 19 [2]). De tekst is alleen in het Sum. geschreven en slecht bewaard gebleven.

24 [3])

. . . .
Die de bevelen van Enlil vol[voert [4]);]
Puntige dolk [5]) . . . .
De moeder der goden [6]), die de bevelen [van Enlil] volvoert;
Die het groene kruid doet ontspruiten, de heerscheres der menschen;
De moeder van alles, die de gansche schepping bestiert;
De goddelijke moeder, die geen god evenaart [7]);

---

1) mu-E-ši-in-gin, schrijffout voor mu-un-ši-in-gin?

2) Zie Hoofdstuk II.

3) K 4931. Tekst bij Haupt ASKT 116 v. Transscr. en vert. bij Zimmern BB No. 2. Vert. bij Hommel, SVuS 319; Zimmern, AO VII 3, 24; Sayce, Hibb. Lect. 521 v.; Hehn, Sünde 13; Jastrow, Rel. II 75 v. Sum. en Akk.

4) Meestal vat men vs. 1—8 als een aanspraak tot Ninlil op, doch vs. 9, waar het Sum. heeft ga-an-na-ab-gù (dus met infix van den derden persoon) bewijst, dat de voorgaande verzen over Ninlil spreken.

5) Ziet dit op den bliksem, omdat Ninlil de gemalin van Enlil, den weergod, is?

6) Zoo noemde reeds Ur-Bau Ninlil (Jastrow, Rel. I 56).

7) No. 20, 9.

De verheven heerscheres, wier bevelen geweldig zijn;
Een gebed wil ik tot haar spreken; zij, die mij goed gezind is, zal het doen [1]).

Mijn meesteres, van mijn jeugd af aan ben ik vreeselijk aan het kwaad geketend.
[Reine spijze] at ik niet; weenen was mijn spijze;
[Rein water dronk ik niet]; tranen waren mijn drank.
Mijn hart is niet blijde, mijn gemoed niet vroolijk;
. . . . als een heerscher ga ik niet overweg;
. . . . bitter klaag ik.

Mijne zonden zijn vele; mijn gemoed is smartelijk aangedaan.
Mijn meesteres, leer mij mijne daden kennen; schenk mij leniging,
Delg de overtredingen uit; verhef mijn aangezicht.

Mijn god des gebeds spreke een gebed tot u;
Mijn godin der smeeking spreke een smeeking tot u;
Amurru, de heer van het gebergte, spreke een gebed tot u;
Ašrat, de meesteres der steppe, spreke een smeeking tot u;
De heer van hemel en aarde, de heer van Eridu, spreke een gebed tot u;
De moeder des grooten huizes, Damkina, spreke een smeeking tot u;
De machthebber over alle menschen, [de heer van Babel,] spreke een gebed tot u;

---

1) mu-lu zé-eb-ba mu-un-ag; ša eliša ṭābu līpušanni. Het Akk. heeft hier zeker niet den juisten zin weergegeven. In het Sum. kan zé-eb-ba alleen bij Ninlil passen. Vooral daar mu-lu zelden van zaken werd gebezigd. Anders kon het nog beteekenen: wat goed is . . . . Er is in Akk. een schrijffout ingeslopen, uit i̯a is ša ontstaan. Toen werd het noodig, de stellige uitspraak in een bede te wijzigen. Alle vertalers, behalve Langdon, verwaarloozen den veel ouderen Sum. tekst en vertalen naar de jongere Akk. lezing.

[Zijn gem]alin, [de vorstin van hemel] en aarde, spreke een smeeking tot u;
De [trouwe] bode, [die den schoonen naam draagt,] spreke een gebed tot u;
[De bruid, de eerstgeboren dochter van Ib,] spreke een smeeking tot u;
[De vorstin der waarheid, Tašmetu,] spreke een gebed tot u;
[De groote vorstin, Nan]a, spreke een smeeking tot u.
[Zie hem in trouwe aan,] zegge men tot u;
[Wend uw nek in trouwe tot] hem, [zegge men tot u;]
[Uw hart worde rustig tegen hem, zegge men tot u;]
[Uw gemoed bedare tegen hem, zegge men tot u.]
[Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, herstelle zich;]
[Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft, herstelle het zich.]

25 [1]

Ik tot den rechter [2], ik tot den rechter, spreek ik.
Ik tot den grooten rechter, ...
Ik tot den heer van Erapriri [3] . . . . .
Ik tot den heer van Egalmaḫ [3]. . . . .
Ik tot den heer van Babel. . . . .
Ik tot den heer van Esagila . . . .
Ik tot den heer van Kiš . . . .
Ik tot den heer van Ekišibba [4]. . . . .

1) VAT 56 Vz 1—Az 11. Tekst bij Reisner, SBH No. 30. Transscr. en vert. bij Langdon, BL No. 211. Vert. bij Jastrow, Rel. II 84. Sum. en Akk.

2) No. 23, 2 v.

3) Tempel in Isin, vgl. Reisner No. 47, waar „de heerscheres van Isin klaagt" gevolgd wordt door: „de heerscheres van Egalmaḫ klaagt, de heerscheres van Erapriri klaagt".

4) Een tempel van dezen naam was er in Girsu (Reisner No. 47) en in Kiš (Reisner No. 48). De laatste is bedoeld.

Ik tot den heer van Emete-ursag [1]) . . . . .
Ik tot den heer van Esi-enirkiku [2]) . . . . .
Ik tot den heer van E-inimazagga [3]) . . . .
Ik tot den heer des tempels van Kuta [4]) . .
Ik tot den heer van Ešidlam [5]). . . . .
Ik tot den heer des tempels van Dilbat [6]) . . . . .
Ik tot den heer van E-idè-anurra [7]). . . . .
Ik tot den rechter, wiens woord gunstig is, ...
Tot den rechter aller landen . . . . .

Hij weent, hij is overweldigd, hij houdt niet op [8]).

Tranen vullen mijne oogen,
Des nachts op mijn bed vervult mij mijn klacht,
Weenen en klagen heeft mij in nood gebracht.
Een, die een klaaglied reciteert, ben ik.
Wend uw nek tot hem [9]).
Een, die een gebed doet, ben ik.
Zie hem in trouwe aan.
Een, die een smeeking opzendt, ben ik.
Wend uw nek tot hem.
[Mijn god des ge]beds [10]) spreke een gebed tot u;

---

1) Ook een tempel in Kiš. Vgl. Reisner No. 48 en No. 18. Jastrow leest Emetegutu. Deze tempel was aan Zamámá gewijd (Jastrow, Rel. II 42, die naar King, Lett. a. Inscr. of Hammurabi III 241 en 243 en Lindl, BA IV 352 en 370 verwijst).

2) De ziggurat van Kiš (Langdon, BL 125 naar Brünnow, List No. 9358).

3) Langdon: E-ka-zagga.

4) Nergal.

5) Tempel te Kuta (Reisner, No. 48).

6) Ninib.

7) Tempel van Ninib te Dilbat (Reisner No. 47).

8) No. 19, 9.

9) Deze halve verzen sprak de priester waarschijnlijk.

10) In verband met par. pl. No. 4, 16 v.; 5, 13 v. verdient deze aanvulling den voorkeur boven die van Reisner: [m u - l u a - r a - z u z u] r - r a - g è = [š a t a s l i t i u i k r i b] i.

[Mijn godin der smeeking] spreke een smeeking tot u;
. . . . Enlil spreke een gebed tot u;
. . . . spreke een smeeking tot u;
. . . . spreke een gebed tot u;
. . . . . Papsukal spreke een gebed tot u;
Uw hart worde rustig, uw gemoed bedare.
Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft,
herstelle zich;
Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader,
die verwekt heeft, herstelle het zich.

Boetepsalm voor den rechter.

Langdon meent, dat deze psalm tot Sakkut is gericht, een god, die enkele keeren in de Babyl. litteratuur gevonden wordt [1]), en volgens Langdon de god van Isin was [2]). Jastrow denkt aan Madanu, een nevenvorm van Ninib [3]), wiens voornaamste zetel van vereering Isin was. Hij denkt aan hem, omdat in het begin tempels te Isin worden opgenoemd [4]). De overige genoemde goden zouden dan alleen verschijnen, omdat zij met Madanu nauw verbonden waren. Maar daarvan blijkt niets. Zij worden niet onder-, doch nevengeschikt aan Madanu opgenoemd. De vermelde goden zijn de goden van Isin, Babel, Kiš, Kuta en Dilbat. In de Reisner'sche teksten komen dergelijke veelnamige adressen vaak voor. Wel is waar richt de boeteling zich na vs. 17 slechts tot één god, doch dit bewijst alleen, dat de aanhef met den eigenl. inhoud niets te maken heeft en uit de publieke teksten is overgenomen. Op die afhankelijkheid der boetepsalmen van de publieke klaagliederen vestigt Jastrow terecht

---

1) Jastrow, Rel. I 166.
2) Langdon, BL 124.
3) Jastrow, a. w. 504, waar hij terecht vermoedt, dat in IIR 57 Vz. 19c: Madānunu = Ninib, de tweede lettergreep nu een schrijffout is.
4) Jastrow, a. w. II 84.

meer dan eens de aandacht [1]). Misschien heeft de vervaardiger — dichter is voor dezen versificateur een veel te weidsche naam; hij rijgt alleen eenige formules aan elkaar — deze godennamen voor zijn klaaglied geplaatst, om van een groote hoeveelheid goddelijke kracht verzekerd te zijn, die hem bij de bestrijding van zijn leed en zonde goed te pas kon komen. We moeten dus de vraag naar den god, wien dit stuk gold, losmaken van de voorafgaande godenlijst. Zou het dan geen aanbeveling verdienen aan Šamaš te denken, den rechter bij uitnemendheid [2])? Wellicht begon een publiek klaaglied ook met van „den rechter" te spreken, waarop, geheel in den stijl dier teksten, een lange godenlijst volgde en is de vervaardiger daardoor verleid geworden, die godenopsomming over te nemen voor dat zijn eigenlijk gebed tot Šamaš begon. Hij heeft zoo een tekst geschreven, die wat dichterlijk en religieus gehalte betreft, tot de minste der boetepsalmen moet worden gerekend.

26 [3])

. . . . [4])
[Zie hem in trouwe] aan, zegge men tot u;
[Wend uw nek in trouwe tot hem,] zegge men tot u;
[Uw hart] worde rustig [tegen hem,] zegge men tot u;
[Uw gemoed] bedare [tegen hem,] zegge men tot u.
[Uw hart gelijk het hart van een moeder,] die gebaard heeft, herstelle zich;
[Gelijk dat van een moeder, die gebaard] en van een vader, die verwekt heeft, herstelle het zich.

[Boetepsalm] van ? 6 regels, tafel voor Adad.

---

1) a. w. II 65; 77; 79; 84; 106.

2) Deze mogelijkheid stemt Jastrow ook toe (Rel. II 84 [2]).

3) K 9323. Tekst, transscr. en vert. bij Langdon, BL No. 74. Sum. en Akk., doch alleen het Sum. slot is nog bewaard gebleven. Van Akk. slechts 2 woorden over; zie noot 4.

4) Drie onvertaalbare regels, waarvan alleen over is ma ki-àg, ilu iširtu, zu . . . . zur.

27 [1]

. . . . den grooten rechter.
O god, heer van al wat wijd en groot is [2]);
. . . .
[Zie] hem in trouwe aan, [zegge men tot u;]
Wend uw nek in trouwe tot hem, [zegge men tot u;]
Uw hart worde rustig tegen hem, [zegge men tot u;]
Uw gemoed bedare tegen hem, [zegge men tot u.]
Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, [herstelle zich;]
Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, die verwekt heeft, [herstelle het zich.]

Boetepsalm. . . . .

28 [3]

. . . .
Godin, zie mij in trouwe [aan; wend uw nek in trouwe;]
Uw hart worde rustig; [uw gemoed bedare.]
Uw hart gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, [herstelle zich;]
Gelijk dat van een moeder, die gebaard en van een vader, [die verwekt heeft, herstelle het zich.]

Boetepsalm van 56 [regels] . . . . .

Andere fragmenten [4]), van even weinig beteekenis als de drie bovenstaande, kunnen voor ons onderzoek zonder bezwaar achterwege worden gelaten.

---

1) K 9333. Langdon, BL No. 183. Alleen Sum.

2) Vertaling onzeker. Ik vermoed, dat men moet lezen: dimmir en níg-dagal-la gu-la-gè.

3) K 11874. Langdon, BL No. 64. Alleen Sum.

4) Zooals o.a. Ebeling, KAR I No. 9 (Quellen, 57 v.) Az, een gedeelte, waarin ook alleen de bekende slotwoorden voorkomen en dat zeker niet één tekst vormt met de Vz.

HOOFDSTUK II.

DE ZONDEBELIJDENIS.

Wie het Babylonische zondebesef wil leeren kennen, moet zijn uitgangspunt niet nemen in de vermoedelijke etymologische beteekenis der Sum. en Akk. woorden voor zonde. Dat is eene verouderde methode, die tot geen zekere resultaten voert [1]). Slechts van enkele dezer woorden staat de etymologie eenigszins vast. Zoo b.v. van het Akk. ḳullultu (ḳillatu), dat van ḳalālu afgeleid, de zonde wellicht als een niets waardig achten, een smaden teekent [2]). Daarmee parallel staat het Sum. luga (luga-gá [3]). Met het Akk. egū wordt de zonde als een verzuim tegenover de goden aangeduid [4]). Maar verder tast men in het onzekere. Van de meest gebruikelijke woorden voor zonde, het Sum. namtagga en šebida, correspondeerende met het Akk. annu (= arnu [5])) en ḫiṭṭu (ḫiṭītu) is de etymologie duister. Misschien noemt namtagga (van den stam tag = omkeeren) de zonde eene „omkeering" (vgl. het lat. perversio) [6]) en Delitzsch is geneigd aan šebida (opgevat als

---

1) Schwally spreekt van der veralteten spekulativen Methode des Etymologisierens (OLZ XX (1917) 85).

2) HWB 585b.

3) No. 14, 58. Luga staat ook par. met šillatu (Glossar, 173).

4) HWB 16a. Hehn brengt het in verband met het Hebr. יגע (Sünde 11). Zimmern, BB 45, neemt eene beteekenis Verdrehung aan.

5) Zimmern, BB 96, denkt aan een aparten stam ארן finster, dunkel sein. Zoo ook Muss-Arnolt, Wörterb. 102; Hehn, Sünde 10, en Dhorme, Rel. 232, zien in arnu eene dissimilatie van annu.

6) Glossar, 153; Hehn, Sünde 10.

een inf. van še-ib = wenden) denzelfden zin te ontleenen [1]), doch dit woord is zóó duister, dat Hehn oordeelt, dat aan dit ideogram eine auf „Sünde" passende Bedeutung nicht zu entnemen ist [2]). Omtrent den stam van annu en ḫiṭṭu is ook met geen mogelijkheid een eenigszins betrouwbaar vermoeden te uiten [3]). Over de minder voorkomende woorden zaliptu [4]) en šiṭṭūtu [5]) is evenmin iets stelligs te zeggen, terwijl het van šērtu nog lang niet zeker is, of dat oorspronkelijk de zonde [6]) of den toorn [7]) of het leed aanduidde; in elk geval is ook daarvan de stambeteekenis onbekend [8]).

Doch al kende men nauwkeurig de etymologische beteekenis dezer woorden, dan was men daarmee nog niets gevorderd, omdat men niet wist of de Babyloniërs, die zich van deze woorden bedienden, den oorspronkelijken zin daarin nog voelden. Zij gebruikten ze als gelijkwaardig door elkaar en baden b.v. puṭri anni šērti ḳillati u ḫiṭīti [9]) en maakten samenvoegingen als deze išīṭ ḳullultu [10]), arni ša uḳallilu [11]), egū aḫṭu [12]). In den tijd van ontstaan der boetepsalmen was de kennis van het speciale karakter van elk dezer woorden verdwenen en gebruikte men ze kortweg door elkaar voor „zonde".

Meermalen is getracht in het woord „opstand" de grondgedachte te grijpen, die achter de woorden voor zonde, vooral

1) Glossar, 261.
2) Sünde 10.
3) HWB 102b. Muss-Arnolt denkt aan een stam ענה (65).
4) No. 16, 12.
5) No. 16, 16. Ald. vs. 10 išīṭ (en No. 9, 20), in No. 9, 3 ina šiṭṭiḭa. King, Glossary op BMS, brengt het tot den stam שחת, doch het komt waarschijnlijk van שאט.
6) HWB 636a; Zimmern, BB 95; Hehn, Sünde 10.
7) Jensen, KB. VI 1, 340.
8) Hehn denkt aan het Hebr. שער abscheulich.
9) Sev. Tabl. 81.
10) No. 9, 20.
11) No. 13, 17.
12) No. 8, 10.

a n n u en ḫ i ṭ ṭ u, verborgen ligt [1]). Het is een feit, dat de koningsinschriften zonde en opstand gelijk benoemen [2]). Daaruit volgt echter nog niet, dat men van de zonde slechts ééne voorstelling had, n.l. als opstand tegen de goden. Dit element zat, zooals ons blijken zal, er óók in, naast andere voorstellingen. Uit dit gebruik blijkt wel, dat men eene zekere congruentie voelde tusschen de zonde tegen de goden en den opstand tegen de koningen. De voorstelling van den koning-god wijst ons hierbij in de goede richting [3]).

Daarom kon men met het woord „revolutie" de zonde aanduiden en omgekeerd eene revolutie „zonde" noemen. Šamaššumukin belijdt e š ī t u u r a b b u, „ik ben zeer opstandig geweest" [4]), doch doelt daarmee niet op de revolutie, die hij tegen zijn broeder Asurbanipal had beproefd en die hem het leven heeft gekost [5]). Evenals e g ū a ḫ ṭ u, dat het eerste deel van het vers vormt, is e š ī t u u r a b b u afhankelijk van a n a i l i i d ū u l a i d ū in het vorige vers. De boeteling karakterizeert hier dus zijne zonde tegen een bekenden of onbekenden god met een politieken term. Zonde was hem eene poging zich los te maken van het gezag der goden [6]).

Eene andere aanduiding voor zondigen is i k k i b a a k ā l u in het Akk., waarmee in het Sum. overeenkomt n ì g - g i g - g a k ú. Zoo lezen we in No. 14, 19 n ì g - g i g - g a d i m - m e - i r - m u [n u - z u - t a m u -]u n - k ú - e ; i k k i b i l i i̯ a i n a [la i d ī]

1) Hehn, Sünde 9 v.; Dhorme, Rel. 232.

2) Bijv. op het Sanherib-prisma (AL⁵ 62 vv.) worden oproerige stedelingen b ē l ḫ i ṭ ṭ i genoemd (I 39) en e p i š a n n i u ḳ i l l a t i (III 4), en de burgers van Ekron ḫ i ṭ ṭ u u š a b š ū (III 2), doch anderen waren l a b a b i l ḫ i ṭ ī t i u ḳ u l l u l t i š a a r a n š u n u l a i b š ū (III 6). Vgl. m u l t a ḫ ṭ u, oproerling (HWB 273a) en š a i ḫ ṭ ū n i n n i, die tegen mij opstonden (HWB 272b).

3) Zie Hoofdstuk IV.

4) No. 8, 10.

5) Zoo Jastrow, Rel. II 115.

6) Vgl. No. 18, 3: „Tegen uw geweldigen naam ben ik geheel opstandig geweest" en No. 17, 5; 7.

ākul. Sommigen zien in ikkiba akālu eene zinspeling op het eten van als taboe verboden spijs [1]). Deze beteekenis past echter slecht bij dezen psalm. Immers gaat het hier om zonden, die men onwetend heeft bedreven en die men zich, als het oogenblik van belijden daar is, nog niet weet te herinneren. Hoe kon dan de boeteling zoo precies weten, dat zijne zonde in taboe-eten had bestaan? Bovendien weet het Sum. niets van zulk een bijzondere overtreding, maar geeft alleen de algemeene uitdrukking „kwaad doen". Frank ziet in ikkibu den naam eener ziekte. Het komt voor in een tekst, die de eischen voor het barū-priesterschap beschrijft. Daarin worden eerst allerlei ziekten opgenoemd, die den adspirant voor de vervulling van dat ambt ongeschikt maakten en dan volgt er: ikkib ilu Nabū u ilu Bennu [2]). Dit zou volgens Frank [3]) op eene nieuwe ziekte wijzen, waarvan Bennu de personificatie zou zijn. En Nebo dan? Is dat ook eene gepersonifieerde ziekte? Behalve dat deze zonderlinge consequentie, die uit Frank's opvatting volgen moet, er al tegen pleit, weerspreekt ook de tekst haar. Nadat Vz. 30—34 de ziekten zijn opgenoemd, wordt in 35—39 in den breede verklaard, dat zulk een zieke voor barū ongeschikt is. Nu zou het toch vreemd zijn, als in vs. 40 na deze clausule nog weer een ziekte werd opgenoemd. Men neme dit vers als inleiding bij het volgende. Er wordt daar gesproken over candidaten, die de vereischte kundigheden missen. Zulk een adspirant-priester laten de goden niet toe „in den kring hunner woning", die is ikkibu voor Nebo en Bennu. Nu moge de naam van den tweeden god duister zijn, dat Nebo, de god der openbaring hier verschijnt, is in dit verband alleszins duidelijk. Men vertaalt hier ikkibu het beste met „gruwel" [4]). Onkundige

---

1) Zimmern, KAT^3 611 en AO VII 3, 23; Köberle, Sünde und Gnade, 20; Jastrow, Rel. II 102^5.

2) K 2486 + K 4364 Vz 40.

3) Stud. 128 v.

4) Jensen, KB VI 1, 374 v. vertaalt het ook met „Greuel", echter zonder op dezen tekst te letten.

leerlingen waren een gruwel voor Nebo. Daartegen kan men niet als bezwaar inbrengen, dat volgens a k ā l u = eten, i k k i b u een spijs moet zijn. Want behalve dat het oudere Sum. deze voorstelling niet geeft, wordt in het Akk. nu eens gezegd i k k i b a ē t a k a l en dan weer i k k i b a ē t e p p u š [1]). „Eten" heeft hier dus een figuurlijken zin. Dien treffen we ook elders aan, bijv. in a k i l ḳ a r ṣ i, „lasteraar" [2]). Deze uitdrukking zegt dus, dat wie zondigde, iets deed, waaraan de goden zich ergerden; het was hun een gruwel.

Een derde omschrijving voor zondigen is i t ā š a i l i e t ē ḳ u. Zoo lezen we in No. 16, 17: i t ā š a i l i ē t i ḳ. Hehn vertaalt: den Weg Gottes will ich bewandeln [3]) Maar i t ū is niet „weg" doch „grens" [4]). Bovendien past zulk een belofte van vroomheid niet tusschen de zondebelijdenissen in de verzen 16 en 18. Men vertale: „de grens verplaatsen". Deze beeldspraak is ontleend aan het misdrijf, waartegen in Babel (en Israël) zoo dikwijls werd gewaarschuwd, dat iemand zijn land trachtte te vergrooten. door de grenssteenen te verplaatsen. Tegen dit euvel zocht men zich door middel van de k u d d u r u's te beschermen. Op religieus terrein overgebracht beteekende „de grens van den god verplaatsen", dat men de scheiding tusschen mensch en god moedwillig verwaarloosde en zich op het gebied der goden begaf, zich dus een recht of een eer toeëigende, waarop alleen de goden aanspraak konden maken. Met dezen term werd de zonde dus aangeduid als het gelijk god willen zijn [5]). Dit is een trek,

---

1) DT 67 (ASKT 119) Vz. 6—9. No. 15, 16: i k k i b a d a n n a ē t e p p u s a n ā k u.

2) Delitzsch, Ass. Wörterb. 377, vgl. K. 7897 Vz 4 (CT XIII 29 v.: BA V 557) ē t ā k u l k a r ṣ i.

3) Sünde 29. Ook Jeremias, MS 36.

4) HWB 156b, vgl. No. 18, 5 en Etanna-mythe, fragm. 1910 (Frank. Stud. 106 vv.): „Wie de grens van Šamaš verzet, dien moge Šamaš met slaande hand zwaar straffen", en Sm 787 + Sm 949 (Craig, RT II pl. III-V) Vz 21: „de grens der godheid heb ik verzet". Ook daar past alleen de opvatting als zondebelijdenis, want er gaat aan vooraf „van jongsaf zondigde ik".

5) Vgl. Gen. 3, 5.

die zeer diep gegrift was in het Babylonisch zondebesef. Als Adapa de vleugels van den Zuidenwind breekt, omdat hij boos op hem is, daar hij zijn scheepje heeft omgeworpen, dan laadt hij daardoor Anu's toorn op zich. Hij is niet buiten zijn krachtssfeer gegaan, want hij k o n het doen, maar wel heeft hij zijn bevoegdheid overschreden. Over den wind regeeren, dat is godenwerk. Later beklaagt Anu er zich dan ook over, dat Ea aan een onrein mensch de geheimen des hemels heeft verklapt. Tabiutulellil oppert in zijn klacht de veronderstelling, dat hij de goden misschien heeft getergd, door aan zijn volk „de vreeze voor het paleis" te leeren, d.w.z. door zich tijdens zijn leven goddelijke eer te doen bewijzen [1]). Na zijn dood zouden de goden hem wel in hun kring opnemen, zegt hij zelf aan het slot [2]), maar die waardigheid nu reeds te anticipeeren, dat was zonde [3]).

Zich goddelijke bevoegdheid toeëigenen, dat deed men ook, als men zijne daden i n a r a m ā n i š u deed, d.i. „op eigen gelegenheid", zonder er eerst de goden in te kennen. Zoo verklaart Nabonedus het feit, dat een door Nebukadnezar II herstelde tempel van Šamaš reeds 45 jaren na dien herbouw was vervallen, daaruit, dat Nebukadnezar die herstelling i n a r a m ā n i š u was begonnen, d.i. zonder eerst naar den grondsteen te zoeken. Want eerst als die gevonden was, was men van der goden bewilliging verzekerd [4]). Men leze nog volgende verzen uit onze teksten, om te zien, hoe men dat buiten de goden om leven veroordeelde: „Wie op zichzelf vertrouwt, laadt zonde op zich. Wie, die op zichzelf vertrouwt, draagt zijn euveldaad

---

1) Dit deden anders vele koningen; zie Hoofdstuk IV.

2) Dit is gebeurd met Gudea, die na zijn dood als een God vereerd werd. Scheil, Le culte de Gudéa, RdT XVIII (1896) 64—71; Toscanne, Textes divers babyl. RdT XXXI (1909) 130—132; Pinches, Ancestor Worship and the Deification of babyl. kings (ET XXV 126—128).

3) Jastrow, Rel. II 126 v.

4) VR 65 Kol. I 20 (Jastrow, Rel. II 147). Het is merkwaardig, dat Nebukadnezar zelf verklaart, dat hij wel met toestemming van Šamaš, Adad en Marduk dien tempel had gebouwd. Zie Ball, PSBA XI 126 Kol. II 15—19.

niet [1])?" „Hij verkiest iets, dat te groot is voor zijn hart, die zichzelf recht wil verschaffen" [2]).

Men kan niet ontkennen, dat in deze waardeering van de zonde een echt religieus gevoel aan het woord was. Hier sprak een diep besef van de macht der goden en van de afhankelijke positie, waarin de mensch tegenover die goden stond [3]) en moest willen staan.

Wie de verzen leest, waarin de dichters hunne zonden beleden [4]) en vooral wie zich overgeeft aan den stijl en de toon dezer liederen in hun geheel, die komt onder den indruk van den diepen ernst en de hartelijke droefheid, waarmee deze menschen van hunne zonden gewaagden. De zonde was groot, en van jongsaf bedreven, ja zeven zonden of, zooals een ander zegt, zeven maal zeven zonden bezwaarden den boeteling; daarmee bedoelde men, dat ze oneindig vele in getal waren [5]). „Mijne zonden zijn vele, mijne misdaden talrijk" [6]). En trilt er niet een teere religieuze snaar, als iemand klaagt „Uw naam verachtte ik zeer, u zocht ik niet" [7])? Of ook: „Als tegen mijn vader, die mij verwekte, heb ik tegen uw groote godheid gezondigd" [8]). Wat de inhoud dezer woorden is, dat dient nog nader onderzocht te worden, doch men moet toestemmen, dat ze, wat den vorm

---

1) No. 10, 64 v.

2) No. 21, 19. Vgl. Ebeling, KAR III No. 128 Az 3: „op hun eigen kracht vertrouwen zij, uwe godheid gehoorzamen zij (niet)" en vs. 10: „op hun eigen kracht vertrouwen zij" en daartegenover vs. 12: „Het vertrouwen des hemels, de rechter der aarde (zijt gij)" (Quellen 64 v.). Men zie nog No. 9, 13 v., 16 v.

3) Over de macht der goden en de menschelijke afhankelijkheid: van Ravesteyn, Th. Stud. 1917, 197 vv.

4) Men zie o. a. No. 2, 1. 8 v.; 6, 18—20; 7, 9; 8, 9 v.; 9, 3. 5. 17; 11, 2; 14, 59—62; No. 15 in zijn geheel; 16, 16 v. 36 v.; 17, 4—7; 18, 2 v. 5. 7; 24, 16. Vgl. Eb. Schrader, Höllenf. d. Ištar 95.

5) Vgl. Hehn, Siebenzahl und Sabbat, 1907.

6) No. 14, 21—25.

7) No. 18, 3.

8) No. 17, 6 v.

betreft, zonder bezwaar tusschen de uitingen der hoogste religiositeit een plaats konden vinden [1]). Alleen maar, dan moet men deze zondebelijdenissen losmaken uit hare omgeving. Als we ze vergezeld hooren gaan van breede opsommingen van goden, of zelfs tot onbekende goden hooren uitspreken, dan verliezen ze wel veel van dat schoone, dat ze op het eerste gehoor bezaten. En toch, zal er van waardeering sprake kunnen zijn, dan moeten deze uitingen in de lijst, waarin zij staan, worden gezien. De vorm klinkt ontroerend, maar welken inhoud droeg hij? De Babyloniër beleed zonden; welke zonden beleed hij?

Schrank meent, dat een biecht van bepaalde welomschreven zonden een noodzakelijk vereischte voor de verzoening was [2]). Hij vindt in de tuppu arni, de „tafel der zonden", waarvan soms gesproken wordt, de aanduiding van zulk een op schrift gebrachte biecht. Zoo zegt de bezwerende priester in Šurpu IV 58 van den lijder: „de tafel zijner zonden, zijner overtredingen, zijner misdaden, zijner banspreuken worde in het water geworpen". En in een ceremoniëel voorschrift wordt gezegd, dat de koning over het hart van het offerdier deze woorden moest spreken: „De tafel mijner zonden worde verbroken" [3]). Zou men daarin niet een lijst van zonden mogen zien, misschien wel door den boeteling zelf, althans door den priester ten zijnen behoeve geschreven? Ik geloof het niet. Dat de boeteling de lijst niet zelf behoefde te schrijven, is reeds duidelijk, als we ons even indenken, dat de klager vaak een zieke was, die aan zijn bed gebonden was en soms den dood nabij [4]). Op zichzelf is het echter wel mogelijk, dat de priester de mondelinge biecht op schrift bracht en dan namens den kranke reciteerde. Maar is het dan niet vreemd, dat de boetepsalmen te midden van allerlei toespelingen op cultische handelingen van zulk een biecht, die dan toch volgens Schrank een vereischte was voor de verzoening,

---

[1]) Weber, Lit. 141.
[2]) Sühnr. 46 v.
[3]) Zimmern, BBR 124 v. (Kol. III 3 vv.).
[4]) Nos. 6, 8, 10 bijv.

nergens gewag maken? Voor zijne veronderstelling, dat š i ṭ r u š a ilu E a, „geschrift van Ea" [1]), op zulk een zondenlijst zou wijzen, kan Schrank geen enkel bewijs bijbrengen; dit kan even goed op den geschreven boetepsalm slaan [2]). Men mag ook niet over het hoofd zien, dat de ritualen ter verzoening, door Zimmern gepubliceerd, die zoo uitvoerig allerlei, dat noodig was tot die belangrijke handeling, vermelden en beschrijven [3]), over de „tafel der zonden" geheel zwijgen. Nergens zeggen zij, dat deze moet worden vervaardigd of overgelegd. Alleen op die ééne, reeds geciteerde plaats wordt er terloops melding van gemaakt. Noodzakelijk ter verzoening was zij dus zeker niet, want verscheidene verzoeningsriten hadden zonder deze tafel plaats. No. 6 van onze teksten bevestigt dat. Daar vraagt de priester, welke zonden de boeteling heeft gedaan; er moet dus een biecht op volgen. Er volgt echter alleen de bekentenis, dat de boeteling „vele zonden" heeft gedaan. En de priester zegt dan niet, dat hij hem niet kan helpen; de verzoening gaat er even goed om door. Zoo is het ook in de andere boetepsalmen. Als de zondaar zijne zonden niet meer weet, doet geen priester de moeite, er achter te komen; zonder die kennis ging het ook.

Of zou met die „tafel der zonden" een lijst van alle mogelijke zonden zijn bedoeld, die de priester reciteerde, in de zekerheid, dat de aanwezige zonde was vernietigd, als haar naam was uitgesproken? Ook dit is onwaarschijnlijk. Zeker, zulk een zondencatalogus kwam een enkele maal te pas. Men denke aan teksten als Šurpu II en IVR 26 No. 5 [4]). Maar zulk een lijst wordt in de boetepsalmen en in zeer vele verzoeningsriten niet gereciteerd, een bewijs, dat zij niet onmisbaar was. Bovendien is zulk een lijst niet met de bovengenoemde woorden t u p p u a r n i bedoeld. Het is toch moeilijk in te denken, dat een tablet, waarop de lange lijst van alle mogelijke zonden was geschreven, alleen met zooveel moeite zou zijn vervaardigd, om

1) No. 6, 27.
2) a. w. 46 4. Zie Hoofdstuk IV.
3) BBR.
4) Fossey, Magie 348.

te worden weggeworpen of verbroken. Van zulk een tablet verwacht men, dat het eens voor goed werd aangelegd, om het bij voorkomende gelegenheden te gebruiken. En toch van lezen of reciteeren spreken de plaatsen, die van de tuppu arni melding maken, niet. Het waarschijnlijkste is, dat de „tafel der zonden" een kleitablet was, waaraan op een of andere magische wijze de zonden waren vastgehecht, zoodat met die tafel de zonden werden weggeworpen en eveneens met het verbreken daarvan ook de zonden werden verbroken.

Een biechten van bepaalde zonden was dus niet noodzakelijk. De zonden werden in massa genoemd en verdreven. Niet, omdat men in Babel de enkele daad niet als zonde wist te waardeeren. Historische inschriften, hymnen en moraal-teksten leggen daarvan een duidelijk getuigenis af. Om uit de historische teksten een der oudste als voorbeeld te noemen, Urukagina van Lagaš vermeldt als zonden zijner voorgangers, dat zij zich aan den eigendom der goden hadden vergrepen, nuttige economische instellingen in hardvochtige veranderd, de zwakken onderdrukt, het recht verkracht en openlijk onrecht gedaan [1]). In de beroemde hymne aan Šamaš, K 3182, waarin deze als rechter wordt verheerlijkt [2]), komen deze woorden tot hem voor: „Wie slechtheid beraamt, diens hoorn neemt gij weg, Wie een landscheiding maakt, begeerig zijn grondgebied te veranderen [3]). Den onrechtvaardigen rechter doet gij de boeien zien, Wie geschenken aanneemt, niet eerlijk is, dien doet gij de zonde dragen" [4]). Verder wordt nog genoemd het gebruik van een valsche weeg-

---

1) Th. Dangin, SAK 58 v.

2) Brünnow, ZfA IV 7 vv.; Gray, Šamaš No. 1; Weber, Lit. 123 vv.; Jastrow, Rel. I 432 vv.; Zimmern, AO XIII 1, 23; Schollmeyer, Šamaš No. 16; Jensen, KB VI 2, 96 vv.

3) Zoo Jastrow en Gray. Zimmern: der auf Unterdrückung (?) sinnt, dessen Stätte wird verkehrt. Zoo ook Jensen. Epiš siddi kapidu enī ḳaḳ-ḳaršu. Daarin hoort kapidu bij het volgende en niet bij het voorgaande. De vierde regel teekent den onrechtvaardigen rechter uit den derden. Zoo duidt de tweede de slechtheid in den eersten bedoeld nader aan.

4) Kol. II 39—42.

schaal en zelfs de gedachte-zonde van het zien naar eens anders vrouw, om haar te begeeren. Beide voorbeelden toonen, dat men besef had van zedelijk veroordeelenswaardige daden. Op ander gebied komen we, als we naar Tabiutulellil luisteren. Hij zoekt vruchteloos naar een zonde bij zichzelf, waaruit hij zijn leed kon verklaren. Hij had toch de goden zoo getrouw gediend! Steeds had hij het vereischte offer gebracht, het gebed onderhouden; de feesten der goden, daarin vond hij zijn grootste lust; de beelden had hij niet veracht en het volk de eerbied voor de goden ingeprent. Hier woont de zonde derhalve uitsluitend op cultisch terrein. Hij had den cultus stipt gehouden, dus was hij zonder zonde. Dat is eveneens het geval bij Asurnaṣirpal's zelfverdediging tegenover Ištar [1]). Hij was toch zoo vroom, want verbrande godenbeelden herstelde hij, verwoeste tempels herbouwde hij, geroofde beelden voerde hij terug, vaste bepalingen trof hij voor de offers, zelfs liet hij een pronkbed versierd met goud en edelgesteenten vervaardigen voor zijne godin. Waarmee kon hij dan Ištar gesmaad hebben?

In Šurpu II worden als mogelijke zonden opgenoemd: het beleedigen en verachten der godheid, het tweedracht zaaien onder de menschen, oneerlijkheid, onzedelijkheid, moord, diefstal, opstand. De moraal-teksten vertoonen hetzelfde beeld: den cultus niet waarnemen, de goden verachten, lasteren, onderdrukken, onkuischheid, oneerlijkheid, dat waren vooral de zonden, die den goden mishaagden [2]).

Er blijkt uit deze vier teksten, dat men op het terrein van het zedelijk leven en op dat van den cultus van zonden kon spreken.

Welke daden veroordeelen de boetepsalmen nu als zonden? Als we naar zonden in de boetepsalmen zoeken, is de oogst niet groot. Slechts in één tekst qualificeert de dichter bepaalde daden als zonden; n.l. in No. 15. Wel vindt Jastrow [3]) in het

---

1) Brünnow, ZfA V 66 vv.; Jastrow, Rel. II 111 vv.

2) Zie Weber, Lit. 308 vv.; Ungnad TuB I 98 v.; Zimmern, AO XIII 1, 27 vv.; Ebeling KAR III No. 119 Vz (Quellen 78 vv.).

3) Rel. II 94.

slot van No. 13 de aanwijzing eener zonde, die de boeteling zich herinnerde, maar deze opvatting is niet juist. De bidder maakt daar een tegenstelling tusschen den heer van het meisje, die haar zag, toen zij buiten was, en zichzelf en verklaart uitdrukkelijk: „ik zat in huis". Als hier een onzedelijke daad wordt bedoeld, dan tracht de bidder zich daarvan juist vrij te pleiten. Het zou ook vreemd zijn, dat de mensch, die eerst heeft gezegd, dat hij zijne zonde niet kende, nu aan het eind van zijn gebed zulk een grove zonde zou belijden.

De verzen in No. 15, die in aanmerking komen, zijn de volgende (vs. 8—18):

„Oproer heb ik beraamd, den boozen bevrijd;
„Heillooze woorden gesproken; al het kwaad weet gij.
„De spijze van mijn god, die mij schiep, heb ik gegeten.
„Een misdaad heb ik begaan, kwaad bedreven.
„Naar uw uitgestrekt bezit richtte ik mijn blik;
„Naar uw kostbaar zilver ging mijn overvloed uit;
„Ik heb mijn hand opgeheven en aangeraakt, wat niet mag worden aangeraakt.
„In mijn onreinheid ben ik den tempel binnengegaan.
„Wat u een groot gruwel was, heb ik bedreven . . . . .
„Wat u mishaagde, heb ik geofferd . . . . .
„In de woede van mijn hart heb ik uwe godheid gevloekt".

Laten we de algemeene aanduidingen voor zondigen buiten beschouwing, zooals „Oproer heb ik beraamd" [1]), „Een misdaad heb ik begaan, kwaad bedreven" en „Wat u een groot gruwel was, heb ik bedreven", dan blijven er zeven zonden over, die de boeteling belijdt. Al is het nog zeer de vraag, of deze de zeven doodzonden der Babyloniërs waren, zooals Ebeling wil [2]),

---

1) Van Tiamat wordt gezegd u k a l s a r r ā t i (Enuma eliš IV 72). In onzen tekst s a r r ā t i a d d a b u b. In politiek spraakgebruik was s a r r ā t i d a b ā b u zeer geliefd (HWB 512a).

2) Ebeling schrijft boven zijne transscriptie en vertaling (OLZ XIX 1916, 296): Die 7 Todsünden bei den Babyloniern.

en al gebruikt dezelfde tekst het getal zeven in de beteekenis van „veel" (vs. 25 v.), toch zal het wel niet toevallig zijn dat de boeteling zeven stalen van zijne zondigheid opnoemt. Dat aantal is gekozen, om den vollen omvang van zijn zonden aan te geven. Van die zeven zonden liggen er twee op profaan en de andere op religieus terrein. Om met de laatste te beginnen, daartoe behooren cultische zonden van de ergste soort. Hij heeft de spijze van zijn god gegeten, wat naar eene uitlating van Tabiutulellil, waarin het parallel staat met het niet brengen van den offerdrank en het niet gedenken aan de godheid [1]), waarschijnlijk beduidt, dat hij aan zijn beschermgod het offer heeft onthouden. Dat was eene openbaring van de hebzucht, die hem ten opzichte van het bezit der goden vervulde. Ofschoon hij zelf overvloed had, wilde hij zich nog met den tempelschat verrijken; dat was de tweede religieuze zonde (vs. 12—14). Dit maakt het meer dan waarschijnlijk, dat een koning aan het woord is. Hij is (de derde zonde), hoewel hij onrein was, den tempel ingegaan, met geen andere bedoeling natuurlijk, dan om zich dien schat toe te eigenen. Ten laatste heeft hij onwaardige dingen geofferd, wel een bewijs, dat hij het met zijne ritueele verplichtingen niet al te nauw nam.

Hier worden dus ritueele, cultische vergrijpen onder de rubriek der zonden gerangschikt. Men mag niet zeggen, dat daardoor het gehalte van het begrip „zonde" is gedaald. Het gaat hier toch niet om bij ongeluk begane ritueele misslagen, maar om opzettelijke minachting van de duidelijke voorschriften der goden. Dat cultische daden onder de zonden worden gerekend, is geen bewijs van laag staand zedelijk besef; als er slechts plaats wordt gelaten voor de wilsactie en de zonde maar niet iets is, dat iemand bij ongeluk kan begaan. Dat was zij in Babel vaak, zooals nog zal blijken. Hier echter hebben we met waarlijk zedelijk-religieuze daden te doen, die ook het hoogst staande zedelijk besef onder de zonden moet tellen.

De twee zonden op profaan gebied gelegen, vallen geheel

1) Dhorme, Choix 374, 19 v.

binnen de sfeer van het recht. De koning is zich bewust meer dan eens een schuldige te hebben bevrijd en (wat daarmee onmiddellijk in verband staat) onbillijke bevelen, heillooze woorden te hebben gesproken [1]). Zoo vinden we hier dezelfde twee categorieën van zonden, die we reeds elders opmerkten, n.l.: cultische en rechtelijke. Wat echter dezen psalm zoo bijzonder onderscheidt, is de samenvatting van de zes beleden zonden in de zevende, die den climax sluit: „In de woede van mijn hart heb ik uwe godheid gevloekt.” De godheid te vloeken, het was het bewijs, dat men zich om haar macht niet bekommerde, dat men zich van haar heerschappij had losgescheurd. Aan dezelfde zonde had ook Adapa, van wien we zagen, dat hij de grens der goden had verzet, door zich goddelijke bevoegdheden toe te eigenen [2]), zich schuldig gemaakt [3]), zooals hij zelf aan Anu belijdt. De dichter van dezen psalm groef dus wel diep en toonde een hoog zedelijk besef te bezitten, als hij achter de zondige daden naar de zondige gezindheid zocht, waaruit zij waren opgeschoten [4]).

Deze tekst weerspreekt ook luide, dat de zonden in Babel altijd en uitsluitend van ritueelen aard zouden zijn geweest, zooals sommigen willen [5]). Men zocht de zonden in het ritueele, zeer zeker; en in het bewustzijn van de meesten zullen die de grootste plaats hebben ingenomen; men zocht de zonden ook in de sfeer van het recht en zelfs een enkele maal in de innerlijke verhouding tegenover de goden.

Maar zooals gezegd is, deze tekst staat alleen onder alle boetepsalmen. Zij belijden geen bepaalde zonden, maar blijven

---

1) Ook No. 6, 16 en 19, 11 wijzen op de zonde van het woord, evenals Šurpu II 6, 8, 12—14, 38 en 41.

2) Zie bl. 58.

3) „In de woede van mijn hart vloekte ik” (Dhorme, Choix 154, 17 v.).

4) Het verachten en beleedigen der godheid wordt ook genoemd in Šurpu II 5, 11, 33.

5) Bahr, Bussps. 45; Jastrow Trad. 292; Martin, Textes rel. XIX; Morgenstern, Sin. 2, 152.

bij zeer algemeene aanduidingen. Dit zal zijn eerste oorzaak wel hierin hebben, dat voor het cultisch gebruik voornamelijk zulke liederen bewaard zijn gebleven, die zoo weinig mogelijk een particulier karakter droegen en zooveel mogelijk in algemeene bewoordingen waren gesteld [1]). De eenige reden kan dit echter niet zijn. Immers zijn ook teksten bewaard als No. 2, die alleen geschikt was voor iemand, die tegen Sin had gezondigd en No. 8, dat juist eene verbijzonderende omwerking is van algemeen gestelde teksten [2]). De boetepsalmen geven zelve een duidelijk antwoord, waarom men vergeefs naar een zondenbelijdenis zoekt: men kende zijne zonden niet. Er is reeds op No. 6 gewezen [3]), waar de priester vergeefs den boeteling de biecht wil afnemen. Deze weet niets anders te zeggen, dan dat hij vele zonden heeft en op velerlei wijze zondigde. Dat men geen bepaalde zonden opnoemde, was geen onwil; men kon het niet. „Mijne daden wil ik zeggen", zoo begint iemand zijn biecht, om er dadelijk op te laten volgen: „mijne daden, die niet te zeggen zijn" [4]). Die toon klinkt door vele teksten. „De zonde, die ik bedreven heb, ken ik niet, De zonde, die ik begaan heb, ken ik niet [5]). „De gruwel, die ik op mij geladen heb, ken ik niet, De zonde, die ik begaan heb, ken ik niet" [6]). Ja zelfs na een biecht, als No. 15 ons te lezen gaf, zegt de boeteling nog: „Zonde, die ik ken en niet ken, heb ik tegen u bedreven" [7]).

In zijn studie over de boetepsalmen heeft Caspari zich twee malen over deze onbekende zonden uitgelaten. Eerst ziet hij in de uitspraak, dat men de zonden niet meer wist, den Gipfel des Versuches sich von seinen Sünden aus eigener Machtvollkommenheit loszusagen [8]), en later zegt Caspari onder verwijzing

1) Caspari, Bussps. 44.

2) King, BMS No. 27 en 46. Met deze teksten vertoont ook No. 17 van onze teksten overeenkomst.

3) Zie bl. 61.

4) No. 19, 10 vv., vgl. No. 24, 17: „Leer mij mijne daden kennen".

5) No. 13, 16 v.

6) No. 14, 28 v., vgl. vs. 11 v., 19 v., 26 v.

7) No. 15, 19, vgl. 17, 4; 18, 7.

8) a. w. 27.

naar Maḳlu I 87, waar van de beelden, die de spreker voor zich zou hebben staan, gezegd wordt: „Ik ken ze niet", wat dus niet anders kan beteekenen, dan: „Ik wil er niets mee te maken hebben", dat men eenzelfden zin ook moet aannemen, als de boeteling zegt, dat hij zijne zonden niet kent. Das Richtige wird sein, eine derartige Lossagung auch in dem Satz zu erblicken: Ich kenne meine Sünden nicht [1]). Tegen deze opvatting verheft zich allereerst dit bezwaar, dat dan de zonden in het bewustzijn van den mensch aanwezig waren; hij kende ze wel, maar wilde er niets meer mee te maken hebben. Dit nu spreken de boetepsalmen tegen. Men kende de zonden op het oogenblik van belijden niet (men lette op het praesens!) en bad: „Leer mij mijne daden kennen". Dat het werkelijk om een kennen en niet om een afschudden van de zonde ging, blijkt ook uit dit woord: „Vergeet de zonde, hetzij ik ze naar behooren ken of niet ken" [2]). Ook kan de plaats uit Maḳlu de meening van Caspari niet steunen. Integendeel. Het gaat daar toch om een mensch, die door allerlei magische handelingen, die zijne vijanden met behulp van beelden tegen hem verrichtten, zich bedreigd wist. Daarom wendde hij zich tot een bezweerder. Nu spreekt het toch vanzelf, dat bij diens contra-magie die vijanden en hunne beelden niet tegenwoordig waren, zooals Caspari schijnt te vermoeden. Daar werden beelden tegen den bedreigde gebruikt, maar welke en van wat kracht? Dat wist noch hijzelf noch de priester. Vandaar de aanduiding „de beelden, die ik niet ken" [3]).

Zoo was het nu ook met de onbekende zonden. Dat zij er waren, wist men wel, want men merkte het aan zijn leed, zooals ons later blijken zal. Maar welke zonden het waren, dat was het raadsel. En zooals nu die bezweerder tegen de „onbe kende beelden" als een concreete grootheid, zijne magische

1) a. w. 45 v.

2) No. 16, 18; vgl. Maḳlu IV 66 en Šurpu III 157 vv.

3) Vgl. Ebeling, KAR II No. 80 Vz 27, (Quellen 27 vv.), waar tot de godheid over de heks gezegd wordt: „die gij kent, ik echter niet ken". En Az 27 wordt hetzelfde over de heks en den toovenaar gezegd.

practijken richtte, zoo deed ook de boeteling met zijne „onbekende zonden". Hare onbekendheid verhinderde in het minst niet, dat hij ze beleed en er zich van poogde te verlossen. Voor belijdenis en verlossing was het niet noodig, die zonden te ontleden en zoo afzonderlijk te leeren kennen, het was voldoende, als men ze in massa bij elkaar nam als de „onbekende zonden" en ze zoo noemde en bestreed.

Die onbekende zonden waren in onwetendheid begaan. „Een gruwel tegenover mijn god heb ik onwetend op mij geladen" [1]). Hoe groote kans liep men niet onwetend te zondigen! Daar waren de duizend en één ritueele regels, die de leek niet kende, en waartegen hij zoo licht een fout kon maken. Al die overtredingen, argeloos begaan, waren zoovele onbekende zonden [2]). Doch de onbekende zonden waren niet alleen de ritueele misslagen. Is het niet merkwaardig, dat de priester, die dan toch de ritueele finesses kende, nooit eene poging deed, om te ontdekken, waarin de boeteling mocht hebben gefaald? Of waren de onbekende zonden onkenbare zonden? Ja dat waren ze inderdaad en om haar aard te begrijpen, moeten we een oogenblik bij de godsidee stil staan. De zonden waren immers tegen de goden bedreven en het karakter van den god zal zich in den aard der zonde weerspiegelen.

De boetepsalmen zijn geen theologische teksten en geven dus geen uitdrukkelijke leering omtrent het wezen der goden. Wel geven zij eenige aanwijzingen, welke godsvoorstelling bij hunne dichters leefde.

Zoo wordt in No. 10 van Marduk gezegd: „Wiens verschijning een geweldige brand is, een strijd van Girru" [3]). Duidelijk wordt hier op het natuurlijk substraat van Marduk gezinspeeld, n.l. de zon [4]),

---

1) No. 14, 19 v.

2) Jeremias MS 40 [1].

3) vs. 5—8, ša amāruk šibbu gabaš šašmu ša [ilu] Girru. Hehn leest mēsir gapaš.

4) Marduk droeg oorspr. zonnekarakter (Sayce, Hibb. Lect. 98 vv.; Jeremias, Roscher's Lexikon i. v.; Hehn, Gottesidee 12; Jastrow, Rel. I 112). Daarop wijst zijn ideogram AMAR-UD = jonge zonnestier.

aan wier geweldige kracht de dichter herinnert, voor hij Marduk's toorn beschrijft. De god is dus zeer nauw verbonden met de natuur en wordt zelfs met een deel daarvan vereenzelvigd.

De tweede plaats, die iets van de godsidee zegt, is No. 23, 9—11:

„Die de fakkel draagt, het vergelegen land onderwerpt,
„Op uw rustplaats, als de dag op het hoogst is, in het midden des hemels, worde uw hart rustig.
„Heer, mijn god, opdat gij in de reine troonzaal moogt rustig worden, stort ik weenend een smeeking uit.

Daar deze psalm tot Šamaš is gericht, kan met zijn fakkel niet anders dan de zon zijn bedoeld. De zonnegod onderwerpt ook de verste landen. Deze verzen leeren ons, hoe de goden met de natuur werden vereenigd gedacht. Immers als deze boeteling het oogenblik wilde weten, waarop de god voor rustig worden (= verzoening) vatbaar was, dan keek hij slechts naar de zon. Als die op het hoogtepunt van haar baan gekomen in het midden des hemels even uitrustte, dan kon ook de god met eene smeeking rustig gemaakt worden. Het rusten der zon en het rusten van Šamaš, dat viel geheel samen [1]).

Hieruit blijkt, dat de boetepsalmen hetzelfde karakter der goden veronderstellen, dat we ook elders in Babel kunnen opmerken en dat we niet beter dan met het woord „natuurlijk" kunnen aanduiden. De goden waren de personificaties van al die krachten, die zich in den kosmos openbaren, licht en duisternis, vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid, leven en dood [2]).

---

1) Gudea wierp zich voor Babar neer in diens tempel, nadat hij een os en een bok had geofferd, toen Babar overvloedig „lichtte" ([d] B a b a r ḫ é - g a l m u - n a - t a - ē'. Th. Dangin, SAK, 108, 18, 5 vv.). Vgl. de identificatie van Šamaš met de zon in Ebeling KAR III No. 184, 21: „Šamaš, leidsman in de duisternis, die den menschen licht verschaft, Šamaš, als gij ondergaat, wordt het licht der menschen duister, Šamaš, als gij opgaat, wordt het heelal verlicht". (Quellen 43 v.). Ook de Šamaš hymne K 3182, die zijne rechterlijke werkzaamheid schoon teekent, begint met Šamaš zonnekarakter in den breede te schilderen.

2) Hehn, Gottesidee, 4; Jeremias MS, 8. 17.

Het wezen van zulke goden lag dan echter op het terrein van het niet-zedelijke. Natuurlijke wezens kunnen krachtens hun aard geen zedelijke eigenschappen dragen [1]). Toch heeft men aan de goden zulke eigenschappen toegekend, vooral de lichtgoden Šamaš en Marduk leenden zich daarvoor bijzonder goed. Toen eenmaal de geesteseigenschappen van den mensch op de goden waren overgebracht, gaf men hun ook de physieke gedaante van menschen en werden ze als menschen afgebeeld.

Die menschelijke, zedelijke eigenschappen waren echter op de goden overgedragen, ontleend aan de menschen. Het is echt anthropomorfisme; de goden waren vergroote menschen. Maar daardoor kregen ze die eigenschappen in denzelfden onvolmaakten vorm, als waarin de menschen met macht bekleed, de vorsten, die bezaten. Naar analogie van de aardsche heerschers werden de goden als willekeurige despoten gedacht, die al naar het hun beliefde een onschuldige schuldig en een schuldige onschuldig konden verklaren. Zij trokken in de beoordeeling der menschen geen vaste lijn. Daar was geen zedelijke wet, waarnaar zij allen oordeelden en waarnaar ieder zich kon meten, om te weten, hoe hij in de achting der goden stond. De zuiverste willekeur heerschte. Op der goden oordeel was geen staat te maken. Ze konden een zelfde daad kwaad en goed noemen, al naar het hun op dat oogenblik beliefde. Daarvan maakten de boetelingen soms gebruik, als ze baden: „Verander de zonde, die ik gedaan heb, in een goede daad" [2]). Men versta dit niet zoo, alsof men om voorspoed in plaats van lijden bad [3]). Neen, de zondaar vroeg, dat de god diezelfde daden, die hij blijkens het lijden zonden had genoemd, als goede, vrome daden wilde beschouwen. Daarmee in verband zou dan het leed vanzelf in geluk veranderen. Zonde en vroomheid verschilden

---

1) Jastrow, Trad. 256.

2) No. 14, 15, vgl. 18, 10. Op deze laatste plaats leze men niet šukun ḫiratii̯a ana šinnišāti damḳāti (zoo Craig, Martin en Jastrow), doch šukun ḫiṭātii̯a ana damḳāti naar Kh[2] 1514.

3) Zoo vatten Köberle, Sünde u. Gnade 12 en Caspari, Bussps. 60 het op.

4) Morgenstern, Sin 1.

dus niet in wezen; het hing er slechts vanaf, hoe de goden toevallig op een daad van den mensch reageerden. Men kon daarom nooit uit het leed, dat men droeg, besluiten, dat een bepaalde daad zondig was. Het leed gaf geen inzicht in het karakter der zondige daden; het bewees alleen, dat de goden op dat oogenblik ongunstig gestemd waren.

Natuurlijk waren de menschen wel aan wetten gebonden en deze werden met goddelijke sanctie en als door de goden zelf gegeven, gepromulgeerd, maar de goden zelve waren aan geen wetten gebonden.

Zeer scherp heeft Tabiutulellil dat aldus geformuleerd: „Wat aan iemand zelf goeddunkt, dat vat een god als smaadheid op, wat in iemands hart verboden is, dat is zijnen god aangenaam" [1]). De scheiding, die de goden tusschen goed en kwaad trokken, was een geheel andere, dan die de menschen er op nahielden. En dat was geen blijk van een verdorven wil; hier gaat het er niet over dat iemand in strijd handelt met zijn eigen zedelijk besef, doch over dat besef zelf. Het goddelijk oordeel over goed en kwaad had met het oordeel van het geweten niets te maken. De Babylonische goden konden dus nooit een beroep doen op het geweten. Zij waren geen heilige goden in den zedelijken zin van dat woord, die den trouwsten bondgenoot in des menschen eigen hart bezitten, die hem aanmaant, zich aan hen te onderwerpen en hem dringt hen te aanbidden met zedelijk ontzag. Maar daarmee bestond er ook voor dien mensch geen impuls, om naar zedelijke volmaking te streven.

Dit niet-zedelijk godsbesef was de oorzaak, dat de zonden onbekend bleven. Niet enkele zonden, maar alle. De onbekende zonden vormden geen afzonderlijke rubriek van zonden, zij vulden het geheele zondebesef. De mensch mocht naar eigen zedelijk gevoelen zichzelf nog zoo nauwkeurig beoordeelen; welke zonden de goden aan hem zagen, dat wist hij niet. En dat waren toch de zonden, welker gevolgen hij in zijn leed ondervond. Zijn zondenregister was niet vervaardigd naar zijn zedelijk besef,

---

1) Dhorme, Choix 374, 34 v.

maar naar het niet-zedelijk willen der goden. Daarom eindigt zelfs een biecht als No. 15 met een klacht over de onbekende zonden.

Deze onbekende zonden boden tevens eene altijd afdoende verklaring van het raadsel der goddelijke rechtvaardigheid. Mocht iemand over deze in twijfel geraken, omdat hij bij zichzelf niet zulke zonden kon vinden, die hem zooveel leed waardig maakten, dan stopte de idee der onbekendheid der zonden hem den mond. Wat wist hij van de zondenlijst, die de goden hadden aangelegd? Hare onbekendheid maakte het zwaarste lijden nog rechtvaardig. Men mag echter niet zeggen, dat de priesters met dat doel de onbekendheid der zonden hadden uitgevonden [1]). Priesters scheppen geen religie, doch vertolken en beschrijven en systematizeeren haar. Zij hadden den boetelingen geen belijdenis van onbekende zonden op de lippen kunnen leggen, indien de voedingsbodem voor deze voorstelling in Babel's religie had ontbroken. De onbekendheid der zonden vloeide rechtstreeks uit de godsidee voort.

Die onbekendheid der zonde had op de zondebelijdenis een deprimeerenden invloed. Belijden was niet anders dan het aanbieden van een blanco-schuldbekentenis aan de (soms onbekende) goden, waarop zij het bedrag maar moesten invullen. Daaraan kon de mensch zich niet wagen. Het belijden had dus een onbekend onderwerp; het mocht een spijt zijn over het feit, dat er zonden waren, het was geen berouw over de zondige daden zelf en miste daardoor zedelijke waarde [2]).

Heeft de onbekendheid der zonden den diepgang van het zondebesef tegengehouden, zij heeft er wel verbreedend op gewerkt. Hooren we bijv. naar woorden als deze [3]):

„Hoe groot de menschheid ook zij,
„Wie kan uit zichzelf iets leeren kennen?

---

1) Jastrow, Rel. II 92.

2) Jeremias, MS 35: Busze im Sinne von Sündenerkenntnis, Reue, Gelübde der Besserung kennen sie (nl. de boeteps.) nicht.

3) No. 16, 8—11.

„Wie heeft niet gezondigd, wie geen smaadheid bedreven?
„Wie kan den weg der godheid leeren kennen?" [1])

en deze [2]):

„Omdat de menschheid doof is, weet zij niets.
„Hoevele menschen er zijn, wat weten zij?
„Of zij slecht of goed handelen, niets weten zij ervan".

Allen zondigen, omdat niemand den goddelijken wil kent; deze getuigenis vindt men meermalen in de boetepsalmen [3]). Zelfs de wijze, de man, die zich meer dan anderen met de goddelijke dingen bezig hield, kon zich niet voor de zonde hoeden [4]).

Niet alleen echter, dat allen zondigden, de zonden vulden het heele leven der menschen. Men ontmoet nu en dan uitspraken, die naar eene totale zondigheid heenwijzen. „Vele zijn mijne zonden, ik zondigde op allerlei wijze" [5]). „Schreed ik voort, zooveel voor mijn aangezicht was, dan laadde ik zonde op mij" [6]). En sprak er iemand van zijne zeven zonden [7]), een ander verbeterde het hem en beleed zeven maal zeven zonden, daarmee een oneindig aantal bedoelende [8]). Zulke woorden liggen op de grens van het besef, dat de zonde niet een of andere daad, doch een toestand van niet kunnen is. Men lette er echter wel op,

---

1) Vgl. het woord van Tabiutulellil. „Waar zullen de menschen den weg gods leeren kennen?" (Dhorme, Choix 374, 34). Schrank meent (Sühnr. 67[1])), dat met dien weg der godheid de loop der hemellichamen is bedoeld. Maar dan was er voor zulk een vertwijfelde vraag geen enkele aanleiding. Dan had de koning zich tot den b a r ū te wenden, die immers in de orakel-wetenschap onderlegd was. Dit woord gaat over wat met geen orakel was uit te maken, nl. de momenteele gezindheid der goden.

2) No. 14, 51—53.

3) No. 15, 5. 16, 20.

4) No. 9, 20.

5) No. 6, 18, 20, vgl. 15, 4.

6) No. 15, 20, vgl. 16, 36.

7) No. 15, 26.

8) No. 14, 59—62.

dat de volstrekte zondigheid niet aan eene zedelijke onmacht werd geweten. De vele zonden werden toegeschreven aan de onbekendheid van den goddelijken wil. Had men dien gekend, dan had men zich wel gevrijwaard tegen de zonde! Het oordeel over den mensch was dus tegelijk optimistisch en pessimistisch. Optimistisch in zooverre als men geen inzicht had in de geneigdheid naar het kwade als de bron der zondige daden. De erkenning, dat een mensch moedwillig tegen het gekende goddelijk gebod ingaat, vond in deze idee van de algemeenheid der zonden geen plaats. Het lag alleen maar aan het weten, niet aan het willen. Dat was dus een zedelijk optimisme. En daarmee gepaard ging een pessimisme, in zooverre als de mensch onherroepelijk onder die macht [1]) der zonde gebonden lag. Tot een zichzelf bevrijden, evenmin als tot een bevrijd worden van de gelegenheid tot zondigen, bestond geen kans. Zonde, dat was juist door haar onbekend en toevallig karakter de onvermijdelijkheid, waaraan de mensch onderworpen was. Er bestond evenmin de eisch als de hoop, de zonde te laten; van zedelijke verandering was geen sprake. Dat was de pessimistische blik, die men had op den toestand des menschen, al had men over zijn innerlijk wezen eene optimistische waardeering.

---

1) No. 12, 15. 13, 10. 21, 16.

HOOFDSTUK III.

DE GEVOLGEN DER ZONDE.

De gedachte aan zijne zonde heeft den boeteling in onze teksten gerukt uit de blijdschap en de rust en hem gedompeld in de verwarring en de smart. „Mijn hart is niet blijde, mijn gemoed niet vroolijk, als een heerscher ga ik niet over weg, bitter klaag ik" [1]). Dat bitter klagen wordt soms op breede wijze door vele synoniemen omschreven. Men leze b.v. No. 6, 6—15 en No. 19, 1—9. Er wordt herhaaldelijk in onze teksten van weenen, schreien en tranen vergieten melding gemaakt [2]). Zeer concreet beschrijft iemand zijn leed aldus: „Tranen vullen mijne oogen, des nachts op mijn bed vervult mij mijn klacht, weenen en klagen heeft mij in nood gebracht" [3]).

Drie malen gebruikt een dichter het beeld van de duif, welker klagend roepen hem aan eigen jammeren deed denken [4]). Een ander vindt voor zijn klagen een treffend beeld in het melancholisch ruischen van het riet in de moerassen: „Gelijk een moeras klaag ik dag en nacht" [5]).

De dichters zagen in hun tegenwoordig lot eene geheele

---

1) No. 24, 13—15. Gudea ging, na een offer gebracht te hebben, „met opgeheven hoofd" (Th. Dangin, SAK 108, 18, 13).

2) No. 1, 15; 6, 5, 12; 7, 2—6; 8, 12; 11, 13 v,; 14, 36; 19, 1 v. 4. 7. 9; 20, 15; 22, 12; 24, 11 v.; 25, 18—21.

3) No. 25, 19—21, vgl. No. 8, 8. „Op het bed der smarten gebonden roep ik tot u".

4) No. 11, 12; 19, 5 en 20, 13. Vgl. Jes. 38, 14; 59, 11; Ezech. 7, 16.

5) No. 1, 12. Een ander beeld is dat van de rieten fluit (No. 12, 8; 13, 5), indien tenminste deze opvatting van ḳ a n N A - A juist is. Zie de aanteekening bij No. 12, 8.

omkeering, eene hopelooze verwarring van hun vroeger leven (ešātiia No. 16, 20), waarin alleen een god nog orde kon brengen. De boetepsalmen laten die gedachte, dat de goden nog redding konden brengen, nooit los. De boetelingen klagen over hun lot, maar tot hun god. „Ik wil tot mijn god klagend spreken, ik wil tot mijn god een smeeking spreken, ik wil tot mijn god een klaaglied opzenden" [1]).

Het lijden, waarover de boetepsalmen klagen, is doorgaans van individueelen aard; slechts in vijf teksten gaat het over een nationalen ramp, die hierin bestaat dat een vijand is gekomen en de stad heeft veroverd, een groot bloedbad in den tempel heeft aangericht en de godenbeelden geroofd. De persoonlijke tegenspoed, waarover de andere psalmen het hebben, bestaat in niet minder dan acht teksten in ziekte [2]). En het is zeer de vraag, of de andere psalmen, ook al verzwijgen zij den aard van het lijden, niet in tijden van ziekte zijn gedicht of althans in zulke dagen werden gebruikt. Het is toch merkwaardig, dat de klaagliederen het individueele leed niet noemen, of het is ziekte. Ook de bezweringslitteratuur houdt zich overwegend met ziekte bezig [3]). Weliswaar treedt soms een geestelijker lijden op den voorgrond [4]), maar het is opvallend, hoe dan de stroom der magische woorden en handelingen aan dat geestelijke lijden

---

1) No. 23, 13—15.

2) Ook het klaaglied van Tabiutulellil handelt over ziekte. De lijder noemt daarin zelfs de symptomen op: zijn huid wordt geel en daarna wit, hij heeft geen eetlust en verzwakt. De nachten brengt hij door als een stier, d. i. (niet, zooals Jastrow, Rel. II 129, zegt: staande, doch) brullende van pijn, vgl. No. 19, 6 en K 4908 (ZfA XXX 83) vs. 2 v. Men zie de commentaar VR 47 en het door Scheil ontdekte duplicaat (Une Saison de Fouilles à Sippar 105). Schrank meent ten onrechte, dasz es sich hier keineswegs um ein wirkliches Krankheitsbild, um Leiden im eigentlichen Sinne handeln kann (Sühnr. 36 [1]).

3) Men denke aan Šurpu, Maḳlū, Utukkē limnūti. In King, BMS zijn aan ziekte gewijd de Nos. 1, 4, 5, 7, 9, 12, 22, 30, 33, 39 en 50.

4) B.v. in Utukkē limn. wordt van de daemonen gezegd, dat zij de vrouw van de zijde des mans scheuren en den zoon de knieën des vaders doen verlaten. In Šurpu II wordt eveneens menige regel aan huiselijke oneenigheid gewijd.

voorbijgaat en zich alleen op het lichamelijke en stoffelijke richt. Zoozeer was men gewoon onder lijden vooral ziekte te verstaan, dat eenzelfde Sum. woord g i g in beide beteekenissen werd gebezigd, en de Akk. stam m r ṣ zoowel gold in den beperkten zin van „ziek zijn" als in den algemeenen van „in droefheid verkeeren" [1]). Bijzonder duidelijk blijkt de gelijkstelling van ziekte en leed in de uitdrukking: „de god heeft mij aan een zieke gelijk gemaakt". Zij wordt zelfs gebruikt door een koning, die over een nationalen ramp klaagt [2]). Beter kon men niet verraden, dat voor zijn besef ziekte het leed bij uitnemendheid was [3]). Er staat dan natuurlijk tegenover, dat een lang, gezond leven het non plus ultra van geluk was. De bede: „Beveel, dat ik gelukkig zij" wordt omschreven met de woorden: „Stel voor mij een levenslot vast, verleng mijne dagen, schenk mij leven" [4]).

Die gezondheid was een zeer integreerend deel van het leven. Zonder haar verdiende het bestaan den naam van leven niet. Gezondheid, leven en geluk het was alles een en hetzelfde. Een privaat persoon, Kudurru, schreef aan den koning een brief, waarin hij hem bedankte, omdat hij hem een dokter had gezonden, die hem had kunnen genezen. Daarin heet het: „Ik was dood en de koning, mijn heer, heeft mij levend gemaakt" [5]).

---

1) No. 19, 3. n í g - i l u g i g - g a; i n a k u b ē m a r ṣ ū t i. Ook in No. 5, 5, een nationalen boetepsalm, kan m a r ṣ ā t i moeilijk iets anders beteekenen dan nood, leed.

2) No. 1, 9; 14, 32.

3) Jastrow, Rel. II 109 teekent bij dit vers aan: d. h. wie einen von Dämonen besessenen gemacht. Dit geeft echter het punt van vergelijking onjuist weer. Dat lag niet in de oorzaak der ziekte, de daemonen, want waarover de koning klaagt heeft met het persoonlijk overvallen zijn door een daemon niets te maken. De vergelijking wordt gemaakt met de uitwerking, die ziekte heeft. Zij is het vooral, die een mensch in droefheid brengt, en daarom lijkt een bedroefde, om welke reden dan ook, op een zieke. Pinches, Records of the Past I 22 vertaalt zeer juist: thou hast placed me in grief.

4) No. 12, 14—17.

5) K 81 (Guide to the bab. and ass. Antiquities-British Museum 1908, 67), vgl. K 8447 Vz. (Meek No. 7, zie Delitzsch ald. 133), waarin ook duidelijk blijkt, dat ziekte = dood en genezing = leven.

Van Marduk of Šamaš werd gezegd, dat zij den doode levend maakten, wat niet anders beteekent, dan dat zij als de goden van het ašipu-ritueel de zieken konden genezen [1]). En omdat in de tempels de bezweringen werden gereciteerd en de magische handelingen verricht, heetten deze „de plaatsen des levens [2]). Zóó was leven eensluitend met geluk, dat het nooit een adjectief bij zich kreeg. Slecht, ongelukkig leven was den Babylonier eene onmogelijke combinatie en goed, gelukkig leven een pleonasme [3]). Daarom kon het Sum. z i - i r = leven + weggaan met het Akk. a š ā š u = bedroefd zijn, worden vertaald [4]).

Tusschen dit lijden en zijn zonde zag men een zeer nauw verband. Het lijden was door de zonde veroorzaakt. Deze gedachte ligt reeds aan de algemeene uitdrukking i k k i b a a k ā l u voor „zondigen" ten grondslag [5]). Hierin wijst het werkwoord a k ā l u, „eten", op den onverbrekelijken samenhang van zonde en straf. De zonde werd geheel een met den zondaar en werkte in en aan hem door. Hij kon zich aan haar niet ontworstelen. Indien ze niet door krachtige middelen werd bestreden, moest ze geheel uitwerken.

De Akk. vertaler van No. 7 ging van hetzelfde standpunt uit, toen hij het Sum. níg-gig-ga ag-a-mu weergaf door š a m a r u š t u m i p š u, „(i k,) die mij onheil berokkend heb". Het is de bedoeling, dat de boeteling zijn leed aan eigen schuld had te wijten [6]).

---

1) No. 17, 3. Van M u š t a b a r r u - M u t ā n u gezegd in No. 8, 2. Marduk de bewaarder en schenker des levens No. 10, 32. 35. Sm 787 + 949 van Šamaš „den doode levend te maken staat in uw macht" (Vz. 5); in Šurpu IV 78 van Marduk „die door bezwering den doode levend maakt, den zieke doet opstaan". King, Sev. Tabl. 40 „waarheen gij ziet, daar herleeft de doode, daar wordt de zieke rein", vgl. ook No. 20, 4.

2) No. 16, 13; 21, 21.

3) Eenzelfde verschijnsel treft ons ook bij het hebr. חיים. Vgl. Dillmann-Kittel, Handbuch der Alttestl. Theol. § 387; Baudissin, Sachau-Festschrift, 1915, 143 vv.; Obbink, Paradijsverhaal, 107.

4) No. 9, 19.

5) Zie bl. 57.

6) Vs. 9. In de vertaling (bl. 21) is het Sum. gevolgd, omdat dit zeker ouder is dan de Akk. redactie van dezen tekst.

In No. 14 wordt van de god, die het leed heeft gezonden — de dichter verkeerde in het onzekere, welke god dat was — gezegd: „de god heeft mij in woede zijns harten vergolden" [1]). De lijder gevoelde dus, dat hem in zijn lijden zijn zonde ontmoette; die werd hem daarin betaald gezet.

Een priester zegt van den boeteling: „„Ik heb gezondigd en ben daarom ziek", klaagt hij tot u" [2]). Hij legt den zondaar a. h. w. de dogmatische formule in den mond: er is zonde en daarom is er ook ziekte. Men lette op de groote stelligheid, waarmee de uitspraak wordt gedaan.

Dat bepaalde lijden had dus eene bepaalde zonde tot oorzaak. Welke? Hoe talloos vele zonden hij had bedreven, dat wist die mensch zelf niet meer. In den toon van de ontelbaar vele zonden is het heele lied gedicht. Jastrow meent, dat de priester door offerschouw tot de ontdekking was gekomen, dat in dit speciale geval eene zonde de oorzaak van het leed was [3]). Maar voor deze veronderstelling bestaat geene enkele reden. In het geheele gedicht wordt van het gereed maken van zulk een offer niet gesproken, er wordt ook niet op gezinspeeld. En toch, als de priester hier had nagespoord, dat er eene zonde in 't spel was, dan had hij wel even gewag mogen maken van de bron, waaruit hij die belangrijke kennis putte [4]). Veeleer, dan een bijzonder

---

1) Vs. 31. Sum. mu-un-ge, Akk. ušamḫiranni. De eigenlijke beteekenis van ge (gé) „omkeeren" kon gemakkelijk in die van „vergelden" overgaan. Het komt in dezen zin voor in de samenstelling šu-gar-ge (Glossar 98 v. en 257). Ook in ušamḫiranni, „doen ontmoeten" ligt de idee van vergelding uitgedrukt (HWB 402a).

2) No. 6, 10.

3) Rel. II 87.

4) Bovendien verbindt Jastrow zijne hypothese van den offerschouw aan vs. 24: ina bāb šērtika kasā īdāka; wegen deiner Missetat sind deine Hände gebunden. Afgezien van het feit dat hier de priester tot den boeteling zou spreken, wat nergens elders voorkomt, en hier een wonderlijk heen en weer oplevert, komt deze gewichtig doende verklaring wel wat achteraan hinken. In vs. 16 heeft de priester reeds verondersteld, dat een of andere zonde het lijden had bewerkt en de zondaar heeft de juistheid dier veronderstelling ook erkend (vs. 18 en 21). Neemt men vs. 24 als gezegd tot den god, dan past

geval zie men in de aangehaalde woorden en in heel den psalm de zeer algemeene gedachte uitgesproken: het lijden was altijd een gevolg van de zonde.

Een even stellige uitspraak als we hier uit den mond van den priester hoorden, klinkt in No. 9 vs. 5 van de lippen van den boeteling zelf. Daar staat in het Sum.: n a - a m - t a g - g a ḫ u l - á m m a - r a en in het Akk.: a n n i m u r ṣ u l i m n u i̯ ā t i . . . Het is jammer, dat door de afbrokkeling het werkwoord wordt gemist, doch zooveel is wel duidelijk, dat m a - r a, i̯ ā t i het belanghebbend voorwerp is en dus de ziekte het object tengevolge van de zonde den klager aangedaan. Ook hier wordt dus een nauw verband tusschen zonde en ziekte gelegd.

Dezelfde gedachte schuilt ook achter de beide volgende verzen van dezen psalm: „Waar zal de wijze geen zonde bedrijven, Waar zal de man, die zich in acht neemt, niet verdelgd worden?" [1]) De wijze is dezelfde als de man, die zichzelf in acht neemt. Is het dan niet opmerkelijk, dat „zonde bedrijven" gelijk staat met „verdelgd worden"? Zoo lagen die twee in het bewustzijn van den dichter naast elkaar.

No. 11 begint al met in het eerste vers te vragen: „Wat is mijne zonde?" Dat eene zonde de oorzaak van het lijden is, dat staat voor den lijder onomstootelijk vast. Hij zegt ook in den volgenden regel: „Een misdaad is mij ontmoet, kwaad triomfeert over mij." Wel is daarmee bedoeld de zonde van zijn vader en moeder [2]), maar dat aan het lijden toch ook zijne eigene zonde niet vreemd is, blijkt uit vs. 19 v., waar de boeteling smeekt: „In den morgenstond zij mijne zonden weg, de rivier neme mijne zonde op en voere haar met zich mee."

Niet steeds zegt de dichter zoo onomwonden, dat hij in zonde

---

het goed in 't verband. Men vulle dan niet k a doch š u aan en neme š ē r t u niet als zonde, maar als toorn. Men vertale i n a b ā b niet woordelijk met „an der Pforte" (Zimmern, AO VII 3), maar geve het den zin van „ten gevolge van" (Zimmern, BB: angesichts).

1) vs. 20 v.

2) vs. 3.

de reden van bestaan van zijn leed ziet, doch dan wijst de volgorde der gedachten vaak op dezelfde veronderstelling.

Zou de dichter van No. 12 zoo achter elkaar hebben geschreven, zonder eenigen overgang: „Als een rieten fluit ben ik zeer bedroefd" en „O, mijn god reken gij (de zonde) niet toe", wanneer voor hem de zonde en de droefheid niet met elkaar in nauw verband stonden?

Evenzoo is het gesteld in No. 14, 17 v., waar we een aanduiding van het leed hebben en vs. 19 v., die over de onbekende zonde klagen, welke klacht in de volgende verzen breed wordt uitgewerkt.

Wanneer de boeteling in No. 19 op de beschrijving van zijn smart door den priester gegeven, antwoordt: „Mijne daden wil ik zeggen," dan ligt daarin opgesloten, dat hij in die daden de oplossing van zijn levensraadsel meent te bezitten. Eene zelfde opeenvolging vindt men ook in No. 24, vs. 16—18.

Dat de zonde de oorzaak van het leed was, spreekt ook uit den geheelen bouw der boetepsalmen. Eerst komt de beschrijving van het leed en daarop volgt de zondebelijdenis en bede om wegneming der zonden, die onmiddellijk vergezeld gaat van het gebed om genezing of iets dergelijks. Met de zonde was het leed gekomen en met de zonde verdween het ook weer.

Met deze voorstelling, dat de goden het leed als straf op de zonde zenden, staan de boetepsalmen niet alleen. Zij keert telkens in de Babyl. religieuze litteratuur terug. Het is ondoenlijk en voor dit bestek ook niet noodig, eene volledige opsomming van alle bewijsplaatsen te geven; het is genoeg als door voorbeelden aan de onderscheiden soorten van litteratuur ontleend het algemeen voorkomen van deze vergeldingsgedachte is aangetoond.

Deze gedachte wordt allereerst gebruikt, om aan zedelijke geboden kracht bij te zetten. Zoo lezen we in de voorschriften voor een koning gegeven, (DT 1 [1])): „Indien de koning op het

[1]) IVR 48; CT XV pl. 50; Hommel-Festschrift 71 (A. Jeremias); O. Weber, Lit. 309.

recht geen acht slaat, zal zijn [1]) volk worden weggevoerd en zijn land verwoest. Indien hij geen acht slaat op het recht van zijn land, zal Ea, de koning der lotsbepalingen, zijn lot veranderen en in een vijandig land zal men hem brengen [2]). Indien hij op zijne wijzen geen acht slaat, zullen zijne dagen verkort worden." Daar staat echter tegenover: „Indien hij op Ea's bevel acht slaat, zullen de groote goden hem tot eene rechtvaardige beslissing en lotsbepaling leiden [3])." Aan goddeloosheid was dus ellende, aan vroomheid geluk verbonden. Zweemt dit niet in breedte van blik en stevigheid van greep naar de taal der profeten? Het gaf een richtsnoer, waarnaar het verleden van een land zich liet verklaren en waarnaar de toekomst zich even zeker liet voorspellen.

Hoe overlaadt ook Ḫammurapi in den epiloog op zijn codex al diegenen, die zijne wetten zouden durven veranderen of schenden, met verwenschingen van de zwaarste straffen! De goden hadden hem immers zelf tot de uitvaardiging dier wetten aangespoord? [4]) Ja, van Šamaš zelf had hij den inhoud ter promulgatie ontvangen [5]). Overigens is het opvallend, hoe in de wetten zelf, die dan toch van de goden afkomstig waren, zoo weinig melding wordt gemaakt van de goddelijke vergelding. Daarin ontbreekt geregeld elke religieuze motiveering. Indien Ḫammurapi in de voor- en narede tot zijne wettenverzameling geen godsdienstigen toon aansloeg, zou zijn codex volmaakt a-religieus zijn [6]).

---

1) Zóó CT XV. Jeremias laat ten onrechte šu weg.

2) aḫita iredūšu. HWB 613b: mit einem widrigen ihn verfolgen. Maar dat „mit"? Terecht wijst Jeremias op Dt. 17, 16 vv. Daar wordt ook als straf eene hernieuwde slavernij in een vreemd land gedreigd.

3) ina šitulti ù tudāt mēšari iredūšu. Jeremias: in Einsicht und auf den Pfaden der Gerechtigkeit ihn leiten. HWB 233a: gerechte Entscheidung und Bestimmung. Weber: mit einer gerechten Entscheidung und Bestimmung ihn beschwören (?).

4) vgl. V 14—23; XXIV Az. 40 v., 84—92.

5) XXV Az. 97 v.

6) Jeremias, ATAO[3] 372.

Ook de wijsheidsspreuken en moreele voorschriften van individueelen aard ademen een religieuzen geest. Zij zijn alle doortrokken van de gedachte: dient ge de goden, dan gaat het u goed, doch als ge tegen hun gebod zondigt, dan brengen zij allerlei leed over u. („De godheid te) vreezen baart geluk, offer maakt het leven overvloedig" [1]).

Men zou verwachten, dat zulk eene eenvoudige gedachte, die zoo gemakkelijk was toe te passen, op de geschiedbeschrijving grooten invloed zou hebben geoefend, gelijk zij het in Israël heeft gedaan. Toch is dit niet het geval. In de historische litteratuur wordt de goddelijke vergelding bijna nooit aangewezen. De historische inschriften waren koninklijke annalen, welker doel het was den koning te verheerlijken, en waarin dus voor ramp en straf zoo weinig mogelijk plaats was. Zoo verhaalde Sanherib op zijn zeszijdig prisma wel van het succes op den tocht tegen Hiskia, maar hij verzweeg het geweldig échec, dat hij daarbij geleden had. Omdat het doel was den koning te verheerlijken, moest alles in diens regeering heerlijk zijn, althans heerlijk klinken. En alleen in verband met ramp en tegenspoed kon de gedachte aan zonde opkomen. Daarom is er in de Babyl. geschiedbeschrijving zoo weinig plaats voor zonde en dus ook niet voor de vergeldingsidee. Wel kon het natuurlijk gebeuren, dat een vijandig koning, die Babel had ingenomen, Babel's lot met Babel's zonde in verband bracht, en veronderstelde, dat de goden de stad of het rijk hadden prijsgegeven, omdat zij niet naar behooren waren gediend. Zoo gaf bijv. Esarhaddon, een koning van Assyrië (681—668), voor den val van Babel deze verklaring: Marduk heeft de stad overgegeven, omdat de Babyloniërs de tempelschatten naar Elam hadden gezonden [2]). Of de koning hierin juist zag, doet thans niet ter zake; het is er ons om te doen, te constateeren, dat hieraan het streven ten grondslag lag, het lijden uit een bedreven daad te verklaren.

---

[1]) K 7879 (CT XIII 29 v. en Macmillan, BA V 557, vgl. Jeremias, HAOG 33 vv.) Vgl. Zimmern, AO XIII 1, 27 en Weber Lit. 309 v.

[2]) Zwarte steen I 16 vv. (bij Dhorme, Rel. 233).

Was er zonde, dan volgde er onbedriegelijk zeker leed. De vrome Gudea was er van verzekerd. „De vrome heeft lang leven" [1]) en tot de godin Gatumdug zegt hij: „Bij een volk, dat gij aanziet, is overvloedige kracht, de vrome, dien gij aanziet, diens leven wordt verlengd" [2]). De vergeldingsgedachte openbaarde zich wel nu en dan in de historiebeschouwing, maar het eenzijdig karakter van deze verhinderde hare ontwikkeling en belemmerde hare uiting [3]).

De vergeldingsidee komt ook niet tot haar recht in de publieke klaagzangen, de í r - š e m - m a. Wel hebben zij het steeds over leed, hetzij het als toekomstig wordt gevreesd, hetzij het als tegenwoordig wordt beklaagd, maar zij komen nooit verder dan tot het verband tusschen dat leed en den goddelijken toorn. Dat die toorn is opgewekt door de zonde, dat ligt buiten den gezichtskring dezer teksten. Hier zou anders alle aanleiding zijn geweest voor zondebesef, want het noodzakelijk fundament, het leedgevoel, was aanwezig. Daar was echter iets anders, dat het doorbreken van de zonde- en daarmee van de vergeldingsidee belette. Het waren publieke klaagliederen over een nationaal leed, waarbij, anders dan in onze nationale boetepsalmen, de gemeenschap het klagend onderwerp was. Wilde daarbij dus van zondebesef sprake zijn, dan moest dat een collectieve zonde gelden, maar door de atomistische opvatting van de zonde, die we in hoofdstuk II leerden kennen, kwam men zeer moeilijk op het denkbeeld van eene algemeene, nationale zonde. Dat het den Babyloniërs onmogelijk was, mag men niet zeggen. Het geval liet zich denken, dat heel het volk eene zelfde verkeerde daad had gedaan. Dan rijpte in het Babyl. bewustzijn iets,

---

1) Hehn, Gottesidee 10 v.

2) Cyl. A 3, 3 vv. (Th. Dangin, SAK 92 v.)

3) In dit opzicht vormt de Bab.-Ass. geschiedbeschrijving een scherp contrast met de Isr. Deze wilde niet allereerst eene verheerlijking van den koning zijn, maar eene prediking. Zij spaarde het eigen volk niet, maar wilde aan de geschiedenis dnidelijk maken, dat de God van Israël een naijverig God was, die de misdaad juist aan het uitverkoren volk bezocht.

dat men het besef van eene volkszonde zou kunnen noemen. Zoo b.v. in K 11174, een klaaglied over een hongersnood. Marduk heeft dezen gezonden en er wordt uitdrukkelijk bij gezegd, dat zijn toorn was opgewekt over „het ongehoorzame land." Maar in de publieke klaagliederen zijn zelfs zulke terloopsche aanduidingen zeer zeldzaam. Zij beperkten zich uitsluitend tot de twee onderwerpen lijden en toorn.

Anders staat het daarentegen met de hymnen, die de verheerlijking der goden ten doel hebben. Onder de epitheta, die hunne geweldige werking moeten schilderen komen er meestal een of meer voor, die hunne verhouding tot de zonde teekenen. Vooral met Šamaš en Marduk, die de zedelijke goden bij uitnemendheid waren [1]), is dit het geval. Zoo teekent de groote Šamaš-hymne K 3182 naast de natuurzijde ook de ethische zijde van Šamaš' wezen. Hij is de onomkoopbare rechter, die ieder vergeldt naar zijn doen [2]).

Zoo breed en duidelijk en schoon als hier vindt men de gedachte, dat zonde met lijden wordt gestraft, nergens in de Babyl. hymnen-litteratuur weergegeven.

Ook in de bezweringen treft men het verband tusschen zonde en lijden aan. Van de hoofdkrankheid wordt gezegd: „Wie zijn god niet vreest, breekt zij als een riet" [3]). In een andere bezwering wordt erkend: „den mensch, den zoon van zijn god, is straf voor zijne zonden opgelegd" [4]). Men mag echter zulke uitspraken geen ethisches Gedankengut [5]) noemen. Er wordt wel over zonde gesproken, maar zonde had in Babel niet altijd een ethische waarde. De sterren konden zelfs „zondigen" door van haar baan af te wijken [6]). Wat de bezweringen op zulke plaatsen als de

---

1) Aan Šamaš zijn gewijd de Nos. 11, 23, 25, 27 (?), aan Ai, de gemalin van Šamaš, No. 7, aan Marduk No. 5, 10, 11, 16 en 17.

2) Zie bl. 62 v.

3) IVR 3, 5/6 (Fossey, Magie 212).

4) IVR 17a, 49 (Fossey, a.w. 290).

5) Caspari, Bussps. 34.

6) Enuma eliš V 7 (Dhorme, Choix 58).

daareven aangehaalde onder „zonde" verstaan, zou een afzonderlijk onderzoek moeten uitmaken. Zooveel blijkt alleen, en daarom is het thans te doen, dat ze zonde en leed nauw verbonden dachten.

De boetepsalmen, die in enkele duidelijke uitspraken op den nauwen samenhang van leed en zonde wijzen, en nog veel meer stilzwijgend van die gedachte uitgaan en daarop heel hun ideeëncomplex bouwen, passen dus geheel in het kader van het religieuze leven, zooals dat overal in Babel's litteratuur aan den dag treedt. In de boetepsalmen kreeg deze vergeldingsgedachte door de persoonlijke toespitsing, waarvan de lijder zich bewust bleek, een doordringende scherpte.

Zonde en leed stonden voor het Babyl. bewustzijn zoo onmiddellijk met elkaar in verband, dat voor beide soms hetzelfde woord werd gebruikt. Een overgang daartoe vormt de uitdrukking „de zonde dragen", waarmee bedoeld werd, dat men de gevolgen van zijn daden ondervond [1]).

Men kende een neutraal woord voor „kwaad", dat zoowel leed als zonde kon aanduiden. Dat was het Sum. nìg-gig-ga en het Akk. limuttu [2]). Maar daarover gaat het hier niet. Het gaat nu hierom, dat woorden, die gercgeld werden gebezigd voor tekortkomingen tegenover de goden, zonder eenige nadere qualificatie het lijden moesten aanduiden. Dit is b.v. het geval

---

1) HWB 102b. Dezelfde uitdrukking vindt men ook in het OT, vooral bij den profeet Ezechiël: Jes. 53, 12; Klgl. 5, 7; Ez. 4, 4; 5, 6; 14, 10; 16, 58; 18, 19 en 20; 23, 35 en 49; 44, 10 en 12. Een soortgelijke uitdrukking is annu emēdu, die in de histor. inschriften wordt aangetroffen (IVR 8, 8 v. ana kullum tanitti Ašur annu kabtu ēmēdšu; vgl. III R 15 Kol. II 18 en IVR 55, 19a).

2) nìg-gig-ga heeft in No. 14, 19; 23 den meer geestelijken zin van „gruwel" (zie bl. 55 vv.), maar in No. 7, 9 neemt de Akk. vertaler het in den zin van lijden (maruštum). In No. 12, 15 en 13, 10 is limuttu das Uebel, maar in het loflied op Babel en Nippur (Ebeling, KAR I No. 8, OLZ XIX, 1916, 132) 3—5: ša limutta ina panīšunu ušapraku aranšunu izabil. is het das Böse.

in No. 6, 6: murṣu diḫu anūntum dillibtum elišu irtēḫu en in vs. 8: apuḫhu anūnu ḫattum pirittum kudušumma. Wel wil Jastrow in het tweede vers anūnu als „schuld" opvatten [1]), doch de woorden, waarmee het als gelijkwaardig wordt gebruikt, maken die beteekenis onwaarschijnlijk. In het eerste vers is het niet anders gesteld. Zóó tusschen ziekte, verzwakking en hartzeer geplaatst kan anūntum niets anders beteekenen dan „leed". Jastrow vertaalt daar dan ook, zij het eenigszins weifelend, Elend (?) [2]).

Van een ander woord, šērtu, laat het zich misschien vaststellen, dat het drieërlei beteekenis heeft. Dezelfde psalm, die zooeven werd aangehaald, geeft daarvan voorbeelden. In vs. 22 leest men: . . . . . in] nadi šērta epir pīšu. Zimmern vertaalt in AO: [Dein Knecht], der (deinen) Zorn trägt, maar noemt zelf deze vertaling sehr unsicher. Inderdaad is deze regel moeilijk te verstaan. Jastrow maakt er zich wat al te gemakkelijk af, als hij vlotweg vertaalt: Die [Sünde und] Missetat sei vergeben, bedeckt. Terecht ziet men in epir een verbum; het moet dan een participium praesens zijn: bedekkende. Omdat het suffix šu op den boeteling terugwijst, is met šērtu, dat zonder eenige nadere bepaling staat, iets bedoeld, dat den zondaar betreft. Men kan er dan zonde of leed onder verstaan. Wellicht geeft het beeld van het bedekken van het gelaat, dat in epir pīšu ligt opgesloten, recht tot het vermoeden, dat šērtu hier de zonde is, al moet worden toegestemd, dat de beteekenis „leed" bij dit gebruik van šērtu ook mogelijk is.

Op vasteren bodem brengt ons vs. 35: šutbima šērtukka ina nāri didraššu. Met didraššu, „zijn stank", is niet anders bedoeld dan de ziekte, die elders diḫu wordt genoemd [3]). Die ziekte moge de rivier medevoeren, een beeld, dat ook in No. 21, 11 voorkomt. Ina nāri didraššu moet met šutbima worden verbonden, dat dus twee objecten heeft. Willen deze gelijke beteekenis hebben, wat voor de hand ligt,

1) Rel. II 86.

2) Zimmern (AO) vertaalt in vs. 6: Ungemach en in vs. 8: Beklemmung.

3) Jastrow wil, blijkens Rel. II 1120, didraššu opvatten als: werp hem.

dan moet šērtukka op het lijden wijzen en met het suffix ka, dat op de godheid ziet, teekent het dat lijden als door de godheid gezonden. Daarom de vertaling: Uw straf [1]). Zoo ook in No. 18, 11 [2]).

Nog eene andere beteekenis heeft dit woord in vs. 50 van No. 6: lištapših šērtaka kabitta. Dat wordt tot den god gezegd. Daarom kan šērtu hier „straf" beteekenen. Zóó vertalen het ook Delitzsch [3]) en Jastrow [4]). Doch om het gebruik van pašāḫu verdient het de voorkeur, daarin niet de straf, maar den toorn der goden te zien: „Uw hevige toorn bedare" [5]). Is de hier voorgedragen opvatting juist, dan bevat één en dezefde psalm het woord šērtu in drie verschillende beteekenissen: zonde, straf en toorn.

Jensen verdedigt in zijn „Mythen und Epen" [6]) de meening, dat van die beteekenissen die van toorn de oorspronkelijke zou zijn. Van daar uit zou het woord den zin van straf als openbaring van den toorn hebben gekregen en eindelijk van zonde als de oorzaak van den toorn. Caspari daarentegen is er van overtuigd, dat men tot nog toe bij gebrek aan gegevens niet verder kan gaan dan tot de uitspraak, dat šērtu bald Sünde, bald Strafe bedeutet [7]). Doch nu verdient het toch de opmerkzaamheid, dat wel eenige woorden voor zonde ook voor leed worden gebruikt, zooals anūnu, anūntum en šērtu,

---

1) Zimmern, AO: lasz ihn aufstehen aus deinem Zorn, reisz ihn aus dem Sumpf. Maar šērtukka is (zonder praepositie) eerder object dan plaatsbepaling. Voorts is het beeld: doen opstaan uit den goddelijken toorn, niet helder. En eindelijk dwingt niets er toe, aan het woord nāru eene andere dan de gewone beteekenis, „rivier", te geven.

2) In Rm. 2 I 159, 3 v. mina ēpušma šērtu nadāku (de tekst behoort niet tot de boetepsalmen) zijn de beide beteekenissen „toorn" en „straf" mogelijk, maar zeker niet die van „zonde".

3) HWB 636a.

4) Rel. II 88.

5) Zoo ook Zimmern in AO.

6) KB VI 1, 340 v.

7) Bussps. 50 1.

maar nooit een der talrijke woorden voor lijden in de beteekenis van zonde. Zou dat feit niet het vermoeden wettigen, dat in de genoemde woorden de nuance „leed" de afgeleide en „zonde" de oorspronkelijke is? In de boetepsalmen komt zulk een spraakgebruik, waarbij „zonde" voor „lijden" staat alleen in No. 6 voor. Zou het gebruik van woorden voor zonde in de beteekenis van leed in de magische teksten het eerst zijn ingeburgerd en van daaruit in de andere soorten van litteratuur zijn overgegaan? Al kan dit niet historisch worden aangewezen, toch is dit zeer waarschijnlijk. In elk geval voert het hier beschreven verschijnsel ons in een gedachtenwereld, die geheel bij de magie past. Deze toch had met zonde alleen te doen als een mogelijke oorzaak van leed. De tusschenschakel tusschen zonde en lijden n.l. de goddelijke toorn, die zoowel aan de zonde als aan het lijden een religieuzen inhoud verleende, had voor de magie geen waarde. Zonde was iets, dat mechanisch een zeker lijden bewerkte. Daarom was 't in magische teksten volkomen op zijn plaats, als zonde en leed met hetzelfde woord werden aangeduid. Zoo merkt men in de šú-íl-la-teksten herhaaldelijk, dat met zonde niet anders dan ziekte wordt bedoeld. Om een voorbeeld uit vele te noemen: Asurbanipal bidt tot de ster Sibzianna wegens het leed door een maansverduistering veroorzaakt; er was n.l. „eene kwaadaardige tooverij, eene booze ziekte, eene zonde, eene misdaad, eene overtreding in zijn lichaam" [1]).

In Utukkē limnūti worden op de derde tafel allerlei physische kwalen opgesomd, die de daemonen in eens menschen lichaam hadden gebracht, en daarop volgt: limna arna ina zumrišu iškuni, „eene booze zonde brachten zij in zijn lichaam" [2]).

---

1) King, BMS No. 50, 17 v. Het orakel: „Wanneer een vrouw iets baart, dat op een staf gelijkt, dan komt er zonde in 't land", kan hier buiten beschouwing blijven, want in de eerste plaats hebben we hier met een woordspel tusschen ḫaṭṭu en ḫiṭṭu te doen (Jastrow, Rel. II 913, zie aldaar aant. 5), maar ten tweede kan in deze voorspelling zonde zeer wel de beteekenis van overtreding hebben.

2) III 50 (Morgenstern, Sin 5).

Ook in Šurpu worden telkens ziekte en zonde als volkomen gelijkwaardig naast elkaar geplaatst, waarbij volgens het verband bij zonde moeilijk aan iets anders dan aan leed kan worden gedacht [1]). Zonde en ziekte worden ook door dezelfde magische handeling verdreven.

Deze feiten geven ons echter geen recht tot de conclusie, dat zonde en leed voor den Babyloniër een en hetzelfde was, zoodat zonde niets anders dan een ziekte zou zijn. Reeds daarom is dat onwaarschijnlijk, omdat, zooals we zagen, in de boetepsalmen de zonde een daad was tegen den onbekenden goddelijken wil bedreven en leed een toestand, waarin de mensch tegen zijn wil gebracht was.

De meening, dat zonde en leed in Babel twee namen voor dezelfde zaak waren, is meermalen verdedigd. Morgenstern deed het met betrekking tot de oud-Babyl. religie, Curtiss beweerde hetzelfde ten opzichte van het hedendaagsche Oosten. De eerste schrijft: Sickniss, evil spirits and sin were to the Babylonians one and the same thing and no distinction was made in the manner of their removal [2]). Dat laatste is ongetwijfeld waar. Genezing en verlossing van zonde waren hetzelfde en werden door eenzelfden ritus bewerkt [3]). Maar zoowel in de magie als in de boetepsalmen werden de daemonen van het leed onderscheiden en evenzoo de zonde als aan het leed, zooal niet in tijd, dan toch logisch voorafgaande gedacht. Daarnaast trad in de magie een ideeënreeks op, die zonde en ziekte identificeerde, maar deze mag men niet als de eenige Babyl. voorstelling uitgeven.

Curtiss oordeelt over den Oosterling van tegenwoordig: Man darf füglich bezweifeln, dasz man bei den Ungebildeten unter Sünde etwas anderes versteht als Unglück [4]). Hij verzwakt deze

---

[1]) V, VI 68; 78; 88; 98; 108; 118; 139. VIII 62—65. Vgl. VR 9, 82: de geweldige pestgod anūntu kuṣṣur, „zon op zonde". (HWB 103a; Zimmern, BB 13).

[2]) Sin 82.

[3]) Zie bl. Hoofdstuk IV.

[4]) Ursem. Rel. 128.

stelling echter, als hij daarop laat volgen, dat men twee misdrijven vooral als zonde brandmerkt, n.l. echtbreuk en moord. Dat wijst er toch op, dat zonde een booze daad is en geen ongelukkige toestand. Ook is zijn bewijs voor de stelling weinig overtuigend. Zendeling Stewart had een gesprek met eenige protestantsche Nossairiers in Dschenderije. Toen bij hun in hoofdtrekken de geschiedenis van Job vertelde, riepen zij eenstemmig: „Die man moet een groot zondaar zijn geweest." En toen zij hoorden van den blindgeborene uit Joh. 9 zeiden zij: „Of deze man heeft zelf in een vroeger bestaan gezondigd, of zijne ouders moeten gezondigd hebben" [1]). Afgezien daarvan dat het laatste, het gesprek over Joh. 9, haast te mooi is om het te gelooven, zoodat men verstandig doet bij deze christenen kennis van het Bijbelverhaal te veronderstellen, bewijzen deze uitlatingen niet meer dan dat zonde en leed zoo nauw met elkander samenhangen als oorzaak en gevolg, maar geenszins dat zonde en leed hetzelfde is. Reeds het feit dat ze uit het lijden tot de zonde besluiten, bewijst, dat deze niet met het lijden ident is, maar daaraan vooraf gaat. Doch als Curtiss zich op het terrein der oud-Babyl. religie begeeft, en van onzen tekst No. 14 zegt, dat jenes pathetisches Sündenbekenntnis am Ende des Psalms von der sonst bei den Semiten gewohnten Gleichsetzung von Unglück und Sünde nich absticht [2]), dan is de inhoud van dien psalm zelf het beste bewijs voor de onjuistheid van deze uitspraak. Genoemde psalm bevat juist zeer duidelijk de drie voorstellingen zonde, toorn en leed. De dichter is zich bewust eene, zij het dan ook onbekende, zonde te hebben begaan, waardoor hij een onbekenden god heeft vertoornd, die hem lijden heeft

1) Ibid. 130.

2) Curtiss hoorde zelf van een moslim, die 'n deugdzame vrouw had, die hem vier kinderen baarde, die allen stierven. Toen verdacht hij haar van eene geheime zonde en verstootte haar. — De gouverneur van een Syrische stad stond bij het volk als tyran bekend. Toen zijn twee zoons stierven, zag men daarin een straf voor zijne euveldaden. — Het zijn niet anders dan voorbeelden hoe het leed na de zonde komt, maar ze toonen juist duidelijk, dat zonde niet hetzelfde is als leed.

gezonden. Het bekende lijden is de straf op eene onbekende zonde, wel een bewijs, dat zonde en leed niet ident waren. Anders ware ook de zonde bekend geweest.

Men kan alleen constateeren dat zonde en lijden twee correlate begrippen waren. Zonde bracht onfeilbaar zeker leed, voornamelijk ziekte en leed(ziekte) wees onbedriegelijk zeker op zonde. Dat de Babyloniër beide altijd vereenzelvigde, is van te voren onwaarschijnlijk en wordt door de gegevens niet geleerd, ja eerder tegengesproken.

Het lijden was een gevolg van de zonde, hetzij dat deze automatisch leed bewerkte, hetzij dat de goddelijke toorn de schakel tusschen beide was. In deze voorstelling heeft de Babyloniër vollen ernst gemaakt met het dualisme, waarvoor het lijden hem plaatste. Immers de zonde was de misstap van den juisten weg, de verschuiving van de goddelijke grens. Zij was verwarring en zij bracht verwarring. Zij mocht in de wereld niet zijn en zij behoefde er ook niet te zijn. Daarmee was tevens gezegd, dat het leed, dat onvermijdelijk gevolg der zonde, in de wereld niet thuisbehoorde. De wereld kon anders, kon goed zijn en is door menschendaden bedorven. En ieder oogst in eigen leven eveneens de vruchten van zijne daden. Of deze gedachte een zedelijken inhoud heeft, dat hangt af van de waarde, die het woord „zonde" heeft. Maar welken inhoud we er ook aan moeten toekennen, hoofdzaak is, dat beide leed en zonde de twee onlosmakelijk samenhangende grootheden waren, die als het nicht sein Sollende zich aan den Babyloniër opdrongen.

Daar staat onverzoenlijk naast de voorstelling, dat de zonde onvermijdelijk was, omdat de wil der goden onbekend was. Als de zonde onvermijdelijk was, dan was het leed het ook en kon het niet worden weggewerkt. Beide gedachten staan in de boetepsalmen onverzoend naast elkaar. Men kan niet zeggen, welke van beide het grootste zedelijk gehalte bezit, beide kunnen het hebben en missen. Doch wel brengen beide een andere consequentie ten opzichte der verlossing mee. Bij de eerste is zij mogelijk, bij de tweede, meer monistische, niet. In de boetepsalmen wordt dan ook, al komt de tweede duidelijk uitgesproken

voor, als het gaat om verzoening cn verlossing, alleen met de eerste gerekend: als de zonde verwijderd was, was ook de reden van bestaan van het lijden verdwenen.

Daarnaast moet worden opgemerkt, dat van eenige innerlijke wetmatigheid in den samenhang van zonde en leed niets is te bespeuren. Wezenlijk verband bestond er tusschen beide niet. Het leed was een willekeurig door de goden uitgezochte straf voor eene bepaalde zonde. Maar de goden hadden evenzeer eene andere straf kunnen kiezen. Dat bracht mede, dat uit den aard van het leed nooit het karakter der onde kon worden vastgesteld. Zonde en leed hingen niet organisch, doch mechanisch met elkander samen.

De macht der zonde openbaarde zich alleen in dit aardsche leven. Nergens in de boetepsalmen reikt de blik der dichters tot over het graf. Men vreesde hetgeen daar wachtte niet, men zag het evenmin verlangend tegemoet, men repte er niet over. Daaruit mag men niet besluiten, dat de dichters geene voorstelling bezaten van het leven na den dood. De bronnen spreken te duidelijk van een doodenrijk en toonen, dat er in Babel een scherp geteekend hades-beeld bestond [1]). In de officieele dogmatiek had de locus de inferno zeer zeker een plaats, maar in het persoonlijke religieuze leven was hij uitgeschakeld. Daar had men hem niet noodig, noch ter verklaring van de goddelijke gerechtigheid, noch tot eigen vertroosting onder bitter lijden. Het leven na den dood stond buiten de religieuze belangstelling. De denkbeelden waren er wel, maar zij waren dood materiaal.

Morgenstern vindt dit verschijnsel vreemd. In de natuur rondom hem zag de Babyloniër toch zooveel opstanding. Zelfs meent hij, dat de mythen, die tot Ereškigal in betrekking staan, aanleiding geven tot het vermoeden, dat the restoration of the dead to life was an actual principle of the babylonian theology [2]).

Nu moet worden toegegeven, dat het geloof aan een leven na

1) Jeremias, Hölle u. Paradies bei den Babyloniern (AO I 3).
2) Sin 50 v.

den dood een voornaam bestanddeel van de theologie was, maar an actual principe mag men het niet noemen, gezien het feit, dat het in de subjectieve religie geen plaats bekleedde. Zulke ernstige menschen als de boetelingen, die in onze teksten aan het woord zijn, konden het gansche drama der zonde in de wereld en in hun eigen leven zien, zonder ook in het minste gedrongen te worden tot de vlucht naar het Jenseits. De grondfout van Morgenstern is, dat hij het groote onderscheid tusschen theologie (mythologie) en religie uit het oog heeft verloren. En toch dit onderscheid bestaat niet alleen in het christendom, maar het bestond evenzeer in Babel.

De Babyl. religie bepaalde haar aandacht uitsluitend tot het Diesseits; daaraan besteedde zij al haar zorg [1]) en alleen in dit leven speurde zij de openbaring van de goddelijke gerechtigheid en aan dit leven las zij de gunst der goden af.

Men mag zoo met groote stelligheid spreken, omdat in Babel de vergeldingsgedachte leefde, en dat nog wel zoo krachtig. Ware nu het geloof aan een jenseits een werkzaam bestanddeel van het religieus bezit geweest, dan zou het vergeldingsgeloof niet geaarzeld hebben, zich daarop te werpen. Dat dit niet geschiedde, bewijst wel duidelijk, dat de voorstelling van het leven achter het graf geheel buiten de religieuze belangstelling lag. Men had haar ook niet noodig, omdat men niet bij de zonde begon en dan naar hare vergelding zocht, maar bij de vergelding aanving en van daaruit tot de zonde besloot. Men had dus geen toekomst noodig, waarin nu nog ongestrafte zonden zouden worden gewroken.

De voorstelling, dat zonde altijd leed meebracht en leed steeds op zonde terugwees, had voor het zondebesef belangrijke gevolgen.

---

[1]) Fossey, Magie 1—11 meent, dat de magie en de mantiek in Babel zoo sterk zijn ontwikkeld in tegenstelling met Egypte, waar men meer op het hiernamaals lette, omdat men in Babel vooral op het aardsche leven acht gaf. La vie présente était l'objet de leur soucis (2).

Zij maakte het in de eerste plaats bijzonder gemakkelijk, om te weten, of iemand gezondigd had en dus ook, of men zelf had gezondigd. Wie in lijden was, had gezondigd. Wie voorspoedig was, behoefde zich met de gedachte, of hij misschien tegen de goden overtreden had, niet te kwellen. De gelukkige was de vrome, want alleen de vrome was gelukkig. Met de keerzijde maakte men echter even goed ernst, de ongelukkige was stellig een zondaar. Wat Curtiss weergeeft als de uitspraak van een verständiger und gebildeter Syrer, dasz man erst bei Eintritt eines Unglückes über seine Sünden nachzudenken beginne [1]), dat teekent ook zoo juist het criterium der oude Babyloniërs.

Hier hebben we het uitgangspunt voor het Babyl. zondebesef. Men leerde zijne zonden niet kennen door zich te meten aan eene goddelijke wet. Hoe zou men dat kunnen, daar die steeds variëerende, althans variabele grootheid een onbekende was? Men concludeerde, dat men een zondaar moest zijn, uit een ander gegeven en dit was niet van zedelijken, maar van physischen aard. Het eenige, dat men onmiddellijk beleefde, dat tastbaar voor den mensch was, dat was zijn lijden. Of hij de goddelijke gunst genoot, dan of de goden vergramd waren, of hij een heilige dan wel een zondaar was, dat wist de Babyloniër niet intuitief zeker, afgezien van zijne uitwendige levensomstandigheden. Hij besloot daartoe uit zijn levenslot, als van het bekende tot het onbekende [2]), d. w. z. van zelfstandig religieus leven was geen sprake. Het zedelijke viel alleen binnen het bereik van den Babyloniër, omdat het met 't natuurlijke in verband stond en voor zoover als het daarmee in verband stond. Maar daarmee boette de religie en in dit geval speciaal het zondebesef het eigen geestelijk karakter in.

Toch is het niet geheel juist, als Jastrow oordeelt: das Bussmotiv

---

1) Ursem. Rel. 131, vgl. 130: Der Beduine und der unwissende Syrer halten ihre Beziehungen zu dem ihrer Ansicht nach mächtigsten Wesen für gut, bis irgend ein Unglück eintritt.

2) Caspari, Bussps. 62: Wäre das Uebel nicht, so wäre von der Sünde keine Rede.

ist nur nebenbei mit hineingewebt, das Bussmotiv spielt durchaus nicht die Hauptrolle [1]). Het zondebesef was niet iets bijkomstigs; daarin had de Babyloniër den aard van zijn lijden tot op den grond gepeild, het was lijden om zijne persoonlijke zonden.

Zulk een schema: ziekte-zonde, gezondheid-zondeloosheid was wel gemakkelijk toe te passen, maar het leverde bij de zelfbeoordeeling ook eigenaardige moeilijkheden op. Het was te eenvoudig. Iedere zieke was daarmee niet tevreden, dat hij zich, omdat hij ziek was, als zondaar moest beschouwen. Vandaar die uitroepen: „Wat deed ik toch, dat ik in leed geworpen ben?" [2]) „Wat heb ik gedaan, mijn god en mijne godin? Als vreesde ik mijn god en mijne godin niet, ben ik in nood" [3]). Zulke vragen vonden meestal hare afdoende beantwoording in de erkenning van de onbekende zonden [4]). Maar zij gaven ook aanleiding tot de verzekering van eigen vroomheid. In een klaaglied [5]) geeft Asurnaṣirpal van zichzelf dit loffelijk getuigenis: „Ik ben Asurnaṣirpal, lijdende is uw knecht, ootmoedig, vreezende uwe godheid, nauwgezet, uw lieveling, die uwe offergave [6]) opstel, zonder aflaten uwe offers breng, die verlang naar uwe feesten, uw troonzaal doe overvloeien, die uw wijn overvloedig maak, den lust uws harten, dien gij bemint". Eene soortgelijke zelfverheffing lezen we ook in het gedicht van Tabiutulellil [7]). De

---

1) Rel. II 6.

2) Rm 2 I 159 (Craig, RT II pl. 9 en 10) Vz 3 v.: mina ēpušma šērtu nadāku. Martin, Textes rel. 52 leidt nadāku af van נדה jeter, maar neemt daarvan als afgeleide beteekenis aan avouer en vertaalt: j'avouerai mon péché. Jastrow, Rel. II 118: An Missetat bin ich gefesselt.

3) Sev. Tabl. 67: ki la paliḫ ilija u ilu ištarija anāku ipšēk. Vgl. K 891 (AL⁵ 140 v.) Az. 15 en 81-2-4, 188 (ZfA V 79 v.) Az. 4.

4) Zie bl. 73.

5) 81-2-4, 188 Vz. 16—20 (Brünnow, ZfA V 79, Jastrow, Rel. II 111 vv.) Men merke op, hoe ook hier het religieuze geheel in het cultische opgaat.

6) Zóó Jastrow. Vgl. HWB 448b (nindābu). Brünnow: who hath set up thy 14 goddesses (bl. 69) — (they) appear to have been attendants of Istar or they may have been 14 statues (bl. 73).

7) Dhorme, Choix, 372, 12—374, 32. Zie bl. 63.

koning trok uit het feit, dat hij ondanks zijne vroomheid in lijden was, niet de conclusie, dat hij in ander opzicht had gezondigd, maar dat er op het goddelijk begrip van goed en kwaad geen peil was te trekken en de goden misschien kwaad noemden, wat hij goed achtte. „Wist ik slechts, of deze dingen bij de goden aangenaam zijn" [1])!

Zulke vragen, zulke zelfverontschuldigingen, zulke zelfverheffingen komen in de boetepsalmen bijna niet voor. Dat zij geheel ontbreken, kan men niet zeggen. Zij bewijzen, dat men niet genoeg had aan het eenvoudig syllogisme ter zedelijke of religieuze zelfbeoordeeling en het besef bij zich omdroeg, dat men van zijne zonde eene innerlijke, onmiddellijke zekerheid moest bezitten. Alleen de mogelijkheid om die te krijgen ontbrak en daarom kon dat besef zich niet ten volle doen gelden.

Er zijn in onze teksten slechts twee plaatsen, die naast de bovenaangehaalde uitspraken kunnen worden geplaatst. De eerste is het gedeelte van No. 9, waarin de bidder verklaart, dat hij angstvallig zijne spijze heeft uitgezocht, opdat hij toch zeker zou weten, dat hij geen verboden spijze at. Voor den cultus had hij alles over: „in hitte en koude stond ik elken dag voor u". Niet zonder zelfverheffing zegt hij: ik heb dat gedaan (vs. 13—17). De tweede plaats is No. 18, 12: „Aan mijne handen kan men zien, dat ik een knecht ben, die zijn god en zijn godin vreest". Waarschijnlijk doelt de dichter hier op zijne in gebedshouding opgeheven handen, waaraan toch iedereen wel kon zien, dat hij zijne goden vreesde, d. i. cultus bewees. Maar deze teksten zijn dan ook de eenige; verder klinkt hier alleen de toon der boete.

De zonde bedierf niet alleen het eigen leven, maar men kende aan haar een nog grooter macht toe: de een kon lijden door anderer zonden. En hoe hooger de dader was geplaatst, des te noodlottiger kon zijne zonde voor een al grooter kring zijn. De zondige individu kon leed brengen over zijne kinderen en verdere familie, de koning stortte door zijn misstap het geheele volk in

---

[1]) t. a. p. vs. 33.

het ongeluk. Beide gedachten worden uitgesproken. No. 16, 22—24: „De zonde van mijn vader, mijn grootvader, mijn moeder en mijn grootmoeder, mijne huisgenooten, familie of geslacht Moge mij niet naderen, doch zijwaarts afgaan". No. 11, 3 v.: „Een misdaad mijns vaders, die mij verwekt heeft, mijner moeder, die mij gebaard heeft, Heeft op mij geloerd als een slang". Hier wordt niet gezegd, dat door de zonde van een mensch diens nageslacht zondig was, van „erfzonde" is hier geen sprake [1]). Reeds de wenschende vorm „moge mij niet naderen" verzet zich daar tegen. De dichter had uitsluitend het oog op de gevolgen der zonde; hij hoopte, dat hij niet de nadeelige gevolgen zou ondervinden van de zonden van zijne verwanten.

Het meest werd deze gedachte van lijden door anderer zonden toegepast op de verhouding van koning en volk. In No. 2 klaagt een koning er over — als tenminste deze opvatting juist is — dat de vijand den stadsmuur heeft vernield en de bezetting gedood. En dan volgt eene zeer persoonlijke boete van den koning. Hij had zich in boetegewaad gehuld, omdat hij zich bewust was eene groote zonde tegen Sin te hebben bedreven. De koning bracht dus zelf zijne zonde met het politieke leven van den staat in nauw verband. Al wordt in de andere nationale boetepsalmen niet zoo over des konings zonde gesproken, toch gaan zij van geen andere onderstelling uit dan dat het persoonlijke leven van den vorst van grooten invloed was op het lot van den staat. Vandaar die individueele boetetoon, die deze klaagliederen over een volksramp tot echte boetepsalmen stempelt [2]). Die gedachte verwondert ons niet. De koning was niet een privaat persoon, maar de repraesentant van het volk. Alles van hem

1) De voorstelling van een overnemen der zonde bestond wel. Zonde was besmettelijk. Wie met een zondaar sprak, at of op zijn stoel zat, werd ook een zondaar (Šurpu III 117—120). Hetzelfde gold ook van den ban. Wie op den stoel van iemand ging zitten, die met een ban belast was, of met hem sprak of at, op dien sloeg de ban over. Daarover Sm 787 + Sm 949, 25, 28: „de ban van mijn vader, moeder enz. (dezelfde lijst als in den boeteps.) moge mij niet treffen".

2) Men zie No. 1. 8—15; 3, 12 vv.; 4, 17 vv.; 5, 4—7 en geheel No. 2.

en alles aan hem hield verband met het welzijn des volks. Men denke aan de „Sabbatsvoorschriften", die zelfs de kleeding en de voeding van den koning op den ū m n ū ḫ l i b b i regelden. Zelfs zijne onbelangrijkste verrichtingen konden voor het volksbestaan groote beteekenis hebben en een zij het dan ook onwillekeurig gepleegd cultisch verzuim kon den staat in gevaar brengen. De cultus was de voorwaarde voor orde en voorspoed, en vooral des konings cultus, stipt onderhouden en juist uitgevoerd, was de grondslag, waarop het heil van land en volk veilig stond [1]).

Door deze gedachte, dat het mogelijk was door de zonden van anderen te lijden, werd het gemakkelijk toepasbare schema lijden-zonde verwijd, maar tegelijk verloor het daarmee iets van zijn gemakkelijke toepasbaarheid, omdat volgens deze gedachte dezelfde persoon, die leed, niet de zondaar behoefte te zijn, tenminste niet de zondaar op het oogenblik dat hij leed. Dat de eigen zonde geheel vreemd was aan het lijden, geloofden de boetelingen, die van een lijden om anderer zonden spraken, zelf niet. In hetzelfde No. 16, dat we zooeven aanhaalden, lezen we: „Voor u heb ik zonde bedreven, Verbreek mijn zonde; De groote zonde, die ik van jongsaf bedreef, Verbrijzel haar, verbreek haar zevenmaal" [2]). En in No. 11 heeft de dichter behalve over de zonden van vader en moeder, het ook over zijne eigen zonden [3]). De gedachte van een lijden door de zonden van anderen heeft dus de idee der individueele vergelding niet vernietigd, men kan alleen zeggen, dat zij den physieken band tusschen lijden en zonde ietwat losser heeft gemaakt.

Het leed kwam van de goden. Deze openbaarden daarin hun mishagen tegen de menschen. Voor het bewustzijn der boetelingen, die in deze psalmen aan het woord zijn, was het leed niet bewerkt door booze machten, die op eigen gelegenheid rond-

---

[1]) De koning was de „hoogepriester", zie bl. 145 v.

[2]) vs. 16, 19 en 36 v. Vgl. Sm 787 + Sm 949 (waarin ook over een lijden door anderen wordt gesproken) vs. 20: „Toen ik klein was, zondigde ik".

[3]) vs. 20.

waarden en naar believen de menschen konden kwellen, zoodat het gebied van de smart buiten de machtssfeer der goden zou liggen; integendeel, de goden zelf zonden het lijden.

Het is de „heer, wiens hart daarboven niet rustig wordt, Die mij heeft neergebogen, mij vernietigd, In mijne handen siddering gelegd, In mijn lichaam vrees heeft gelegd, Mijne oogen met tranen gevuld, Mijn verslagen hart met zuchten vervuld" [1]). Indien we daar juist lezen, begint de psalm, waaruit deze verzen genomen zijn, met van den god te zeggen, dat hij het is, „die laat rooven, die verduistert" [2]).

Elders lezen we: „zijn staf heeft mij ten kwade aangeraakt" [3]). No. 14, 33 v.: „Bekende of onbekende god heeft mij benauwd, Bekende of onbekende godin heeft mij leed aangedaan". Tot Ištar van Uruk zegt een koning: „Gij hebt mij geslagen en aan een zieke gelijk gemaakt" [4]).

Meer echter dan zulke citaten, bewijst het heele karakter der boetepsalmen, dat het leed als van de goden afkomstig werd beschouwd. Het leed is geen macht tegenover de goden, zooals in vele bezweringen, maar er wordt geklaagd, dat de goden in hunne verhouding tot den mensch veranderd zijn. Zij zijn nù toornig en betere dagen worden alleen verwacht, als zij eerst weer ten goede zijn omgekeerd.

Wel komen in de boetepsalmen op enkele plaatsen de daemonen voor, die als bewerkers van het leed worden genoemd, maar dan zijn zij altijd de dienstknechten der goden. Šamaššumukin zegt b.v.: „Een daemon heeft een booze ziekte in mijn lichaam gebracht, Een kwaadaardige kwaal doet hij bij mij wonen" [5]). Zeker hebben we hier niet met beeldspraak te doen, waarbij

---

1) No. 22, 6. 9—13.

2) Ald. vs. 3.

3) No. 9, 6.

4) No. 1, 9.

5) No. 8, 6 v. In vs. 7: m u r ṣ u l i m n u ṣ u m k u š ū š i b i t t i i̯ a heb ik van ṣ u m k u geene vertaling gewaagd. Jastrow's: An eine üble Krankheit bin ich gefesselt (?) doet aan den tekst geen recht.

de daemon de personificatie van de ziekte zou zijn [1]). Er is geen andere opvatting mogelijk, dan dat een booze geest voor den bewerker van de kwaal wordt gehouden. Uit de rest van het gedicht blijkt, dat deze werkzaamheid van den daemon onder het bestuur der goden stond, want „de greep der godheid" heeft den koning in „geweldig leed en verdrukking" gebracht. De gezondheid wordt dan ook verwacht van het weer goed worden der nu vertoornde godheid. De gezindheid van den god is dus het eerste en de werking van den daemon het tweede.

Duidelijk blijkt deze ondergeschikte positie van den daemon in No. 6, 23: „Die grimmig van gezicht zijn, hebben hem gegrepen en naar de plaats des gerichts gebracht". Wat toch ligt meer voor de hand, dan onder die wezens met grimmig gezicht de daemonen te verstaan? De Babyl. kunst beeldde ze af als monsters met gedrochtelijke gezichten [2]). Dan wordt hier gezegd, dat de daemonen a. h. w. de politiedienaren der goden zijn, die het vonnis, dat dezen in hun toorn hebben geveld, aan den mensch voltrekken.

Ook in de bezweringen treffen we soms de voorstelling aan, dat de daemonen de gehoorzame dienaren der goden zijn. De bezweringsserie Utukkē limnūti zegt van hen: „Zij zijn het giftig speeksel der goden, Zij zijn de troonwachters van Ereškigal, Zij zijn de troonwachters der goden, De zendboden van koning Anu zijn ze" [3]). In diezelfde serie wordt ook gezegd, dat d (ṭ) i ḫ u [4]), uit Ekur, den tempel van Enlil komt [5]), evenals dat elders van ṭ i ' u, eene andere ziekte, wordt gezegd [6]). En Šurpu drukt het a. h. w. in eene dogmatische formule aldus kort en klaar uit: „Waar der goden toorn drukt, daar ijlen de daemonen met groot geschreeuw heen" [7]).

---

1) Caspari, Bussps. 36.

2) Men zie de afbeeldingen in TuB II Abb. 180, 181, 182.

3) Fossey, Magie 186, 16/17; 196, 9/10; 206, 14/15; 234, 27/28.

4) Eigenlijk een leverziekte (Frank, Stud. 176) en dan voor ziekte in 't algemeen gebruikt (HWB 214 b; Jastrow, Rel. I 341). Een soortgelijk proccs als bij s i m m u (zie bl. 13).

5) CT XVII 12, Vz. 1—13.

6) CT XVII 26, 48 vv.

7) Šurpu VII 18 v.

Men vindt in de bezweringen soms de voorstelling, dat de daemon in het lichaam van den mensch zijn intrek neemt, nadat de persoonlijke beschermgod, die bij een gezond mensch in 't lichaam huist, daaruit is weggevaren. Zoo heet het o. a. in K 13380: „Zijn heer woont niet in hem, Zijn heer woont niet in zijn troonzaal, Zijn heer woont niet in zijn dienaar" [1]). En in een anderen tekst: „Zijn groote heer woont niet in zijn hart, de held, de heer Babar heeft daar zijn woning niet opgeslagen" [2]). Van den pestdaemon Namtar wordt gezegd, dat zij iemands gestalte heeft terneer geworpen, iemands beenderen aangegrepen, omdat „zijn god van hem geweken is, zijne godin zich uit zijn lichaam heeft verwijderd" [3]). Ook Tabiutulellil gelooft, dat een daemon met name Šulmu, welke naam met Eṭimmu wordt verklaard, zich in zijn lichaam heeft vastgezet [4]).

Deze voorstelling treffen we in de boetepsalmen nergens aan. Het is derhalve met het oog op onze teksten en vele bezweringen, die evenmin dit denkbeeld bevatten, niet juist, als Morgenstern kortweg de Babyl. voorstelling aldus weergeeft: When a man became sick, it showed that his personal deity for some reason or other had not been able to keep off the evil spirits [5]). Want behalve dat het lijden meestal juist niet van den beschermgod, maar van een der groote goden werd afgeleid, was het de doorloopende voorstelling van de boetepsalmen en klaagliederen en zelfs van vele bezweringen, dat de god het leed wel kon afwenden en afgewend houden, maar dat hij het niet wilde. De verhouding tusschen goden en menschen is in zeer vele

1) Meek, No. 38, Az. 5—10 (Meek zegt „Obvers", maar het is „Revers", vgl. Delitzsch, ald. 145). Vs. 9: umun-bi erim-na nu-un-ti; Langdon, ZfA XXVIII 110: men leze den Babyl. vorm DAG (= šubtu; woning) in plaats van erim (= dienaar).

2) 80—7—19, 125 (Meek, No. 2) Az. 3—6.

3) CT XVII 29, 1 vv. (vgl. O. Weber, AO VII, 4, 16). Zie Šurpu V. VI 10—13. „Zijn god week uit zijn lichaam, zijne zorgzame godin wendde zich zijwaarts af, smart bedekte hem als een kleed en overweldigde hem". Zoo ook ald. VII 20 vv. en Murus ḳaḳḳadi CT XVII 19, 1 vv.

4) VR 47, 46.

5) Sin 24.

stukken van Babel's litteratuur veel geestelijker en religieuzer geteekend dan Morgenstern's algemeene formule zou doen gelooven.

Het lijden hoorde zoo onafscheidelijk bij den goddelijken toorn, dat er, zoodra het met de goden in verband werd gebracht, nooit iets anders dan een openbaring van dien toorn in werd gezien. Daarmee in overeenstemming werd voorspoed altijd als een bewijs van de goddelijke goedgunstigheid aangemerkt. Toorn en leed waren evenals genade en voorspoed volmaakt correlate verschijnselen. Nooit klaagde iemand in Babel over den goddelijken toorn, of hij klaagde over een of ander leed, dat zijn volk of hemzelf had getroffen. En evenmin kwam het voor, dat iemand in den voorspoed voelde, dat de goden op hem vertoornd waren. Doch ook geen lijder kende te midden van zijn droefheid de ervaring van de goddelijke genade.

Enkele verzen illustreeren duidelijk deze gedachte.

In No. 6 komt de volgende bede voor, waarbij de volgorde der gedachten leerzaam is: „Uw hart worde rustig, gebruik barmhartigheid met hem; Grijp zijn hand, splijt zijn zonde; Verdrijf de ziekte en het harteleed van hem" [1]). Het barmhartig worden heeft genezing en blijdschap tot direct gevolg. Die verandering van gezindheid bij den god wordt onder het beeld gebracht van het „grijpen bij de hand" [2]). In een anderen tekst wordt nog meer in het bijzonder van de linkerhand gesproken [3]). Dat komt overeen met de afbeeldingen, waarop een god zijn beschermeling naar den hoofdgod leidt. Dan vat de beschermgod de linkerhand van den mensch, wiens rechterhand de gebedshouding aanneemt [4]). Uit het feit, dat de linkerhand wordt vastgegrepen, blijkt, dat daarmee niet is bedoeld den gevallen mensch op te richten, te verlossen uit zijn lijden, maar de

---

1) Vs. 31—33.

2) Vgl. No. 8, 2; 10, 58; 14, 35—55; 17, 2; 20, 8.

3) No. 10, 58.

4) Vgl. Bruno Meiszner, Babyl. u. Assyrische Plastik (AO XV) Abb. 69; 88; 112; 129.

bemiddelende daad, waarmee een beschermgod zijn protégé bij den vertoornden hoofdgod introduceert. Ontbreekt deze bemiddelende handeling, zooals in No. 6, en wordt gebeden, dat de vertoornde god zelf des zondaars hand grijpe, dan is daarmee het genadebewijs bedoeld, waarmee de god den mensch weder tot zijne gemeenschap en vereering toelaat. Dit bewijzen van genade, dit van gods zijde weer herstellen der verbroken betrekking, wordt in direct verband gebracht met voorspoed en gezondheid [1]).

In No. 10 wordt Marduk verheerlijkt onder deze woorden: „Die het gebed aanneemt, de smeeking hoort, Die het leven bewaart, een heilgevend god (vs. 31 v.), Die het gebed hoort, het leven schenkt" (vs. 35). Marduk hoort het gebed, d. w. z. hij schenkt leven en gezondheid. De dichter van No. 12 smeekt tot zijn beschermgod: „Wees mij genadig" en „Moge ik bij u bewaard zijn"; dit beteekent volgens zijne eigen uitleg niet anders dan: „Stel voor mij een levenslot vast, verleng mijne dagen" (vs. 13—16) [2]). In No. 20 wordt tot Ištar gezegd: „Ziet gij een mensch aan, zoo herleeft die mensch" (vs. 4) [3]). Daarmee correspondeert, dat de boeteling nu in nood is en dat het gelaat der godin is afgewend (vs. 12). No. 21, 5: „Leid mijn levenstijd tot den dood recht, bedaar tegen mij". Het bedaren staat dus in nauw verband met het recht leiden, d. i. met het gelukkig maken. Alleen No. 15 schijnt op den regel, dat de goddelijke genade steeds met voorspoed verbonden werd gedacht, eene uitzondering te maken. Daarin wordt in den breede

---

1) Vgl. No. 8, 2. Terloops mag hier nog worden gewezen op een ander beeld voor de genade: het waaien van den goddelijken adem. Hieraan ligt waarschijnlijk de animistische gedachte ten grondslag, dat de adem het leven is, zoodat met den goddelijken adem tegelijk het goddelijke, onverderfelijke leven den mensch toestroomt. Vgl. No. 6, 49; K 2493, 11 (RdT XXIV 104); BMS No. 18, 15. In Babel is de voorstelling van den adem des levens echter verder niet aanwijsbaar (Obbink, Paradijsverhaal 94).

2) Vgl. No. 13, 8—12.

3) Het Sum. drukt dien causalen samenhang tusschen het aanzien en het herleven door de a van den casus obliquus uit: m u - l u i - d è b a r - r a - z u m u - l u - b i a l - t i.

geklaagd over de zonden en alleen om genade gebeden en niet om voorspoed. Zouden we hier dan een geval hebben, dat de genade wordt losgemaakt van aardsch geluk? Een definitief antwoord kan niet worden gegeven, daar No. 15 niet volledig is bewaard. Ten eerste ontbreekt het begin. Wie kan zeggen, of daarin niet over leed is geklaagd? Eveneens ontbreekt het eind. Kan daarin niet om voorspoed zijn gebeden? Dat is immers de gewone gang der boetepsalmen: klacht over lijden, zondebelijdenis, bede om genade, gebed om bevrijding van het leed? Onze tekst zou dan zeer wel het tweede en derde deel van een boetepsalm bewaard kunnen hebben. Juist het feit, dat deze tekst eenig in zijn soort schijnt en dat hij geschonden is, moet ons voorzichtig stemmen.

Zóó waren de goddelijke gunst en de voorspoed aan elkaar verbonden, dat het Sum. voor beide één woord heeft: s i l i m en het syllabaar Sb (186) opgeeft: S i l i m = D I = š u l m u.

Hoe kunnen de goden nu door lijden hun toorn doen gevoelen?

Dat konden zij, omdat welvaart en cultus twee correlate begrippen waren. Want wel was de cultus des menschen taak hem door de goden opgedragen [1]), en hadden de goden den cultus noodig, doch evenzeer waren er voor de menschen aan het onderhouden van den cultus belangrijke voordeelen verbonden. Werd de cultus goed in acht genomen, dan beduidde dat orde, veiligheid, geluk. Werd hij verwaarloosd, ja al werd er maar onopzettelijk een fout gemaakt, dan bracht dat wanorde, ellende. Allereerst gold dit voor de gemeenschap. Ook voor haar waren de tempels de „plaatsen des levens", waar het leven van den staat werd bewerkt en bewaard. En omgekeerd bracht stoornis

---

[1]) Zie de „Chaldeeuwsch Cosmogonie" (CT XIII 35—37; Dhorme, Choix 83 vv.; TuB I 27 v.; Weber, Lit. 56; KB VI 1, 36; ATAO[3] 85.) vs. 19 v.: „Om de goden te doen wonen in eene woning, die het hart verheugt, schiep hij, (d. i. Marduk) de menschheid". En Enuma eliš VI (King, Suppl. Texts 35; Sev. Tabl. I 86 vv.; Dhorme, Choix 65; TuB. I 21 v.; Weber, Lit. 51.) vs. 7 v.: „Ik (Marduk) wil den mensch scheppen, opdat de cultus der goden bestendig zij". En eindelijk Ebeling, KAR I No. 4 (ZDMG, 1916, 532 vv.): „de dienst der goden zij hun taak" (Obbink, Paradijsverhaal 91).

in het nationale bestaan stoornis in den cultus met zich. Zoo had de nationale ellende religieuze beteekenis, zij verwijderde de goden en maakte den heilbrengenden cultus onmogelijk.

„Uw reine woning verontreinigt hij (de vijand), Naar uw reine plaats richt hij zijne schreden. In E-ul-maš, uw orakeltempel wordt bloed als water vergoten" [1]). Het ergste, dat de beelden zijn weggeroofd, vermeldt No. 5. Met dat beeld is de god zelf uit het land heengegaan. Daarom smeekt de koning: „Keer terug in het land" (vs. 11). Door zulk een nationalen ramp hebben de goden de betrekking tusschen zich en de menschen afgebroken. Daarom kan er worden gezegd: „Toen vergrimde Marduk (tegen de Akkadiërs), verwoestte hunne tempels en beval den Elamieten het land te onderwerpen" [2]). En Asurbanipal verhaalt zelf, hoe hij „onder treurgezang en weeklacht (ina tadirti ū bikīti), omdat de vijand den tempel had verwoest", de hand legde aan den wederopbouw, dien hij met gejubel voltooide [3]). Indien Schrank gelijk heeft, dat we in tadirtu ū bikītu toespelingen op de boeteliturgie mogen zien [4]), dan is het nog duidelijker, dat in dit verwoest liggen der tempels een bewijs van den toorn der goden werd gezien. Zoo was ook de herstelling der heiligdommen een bewijs, dat de goden den menschen weer gunstig gezind waren. De Babyloniërs konden dus daarom in het nationale leed eene openbaring van der goden toorn zien, omdat dit altijd gepaard ging met onderbreking van den cultus, d. i. omdat het, zij het dan ook voor een tijd, het volk van zijne goden beroofde.

Precies zoo was het gesteld met het individueele lijden, de ziekte. De correct waargenomen cultus in de „plaatsen des levens" waarborgde gezondheid en een lang leven. Een opzettelijke of toevallige fout veroorzaakte ziekte. Maar evenzeer had ziekte onderbreking van den cultus ten gevolge. Zij belette den lijder

---

1) No. 1, 2 v. en 6.

2) King, Sev. Tabl. I 209 vv.; pl. LXVII 21 v. (vgl. Jeremias, HAOG 29). Zie Hommel-Festschrift 69 v.

3) K 891 (AL[5] 140) Vz. 8.

4) Sühnr. 92.

den tempel te betreden, d. i. zij maakte hem zijn religie onmogelijk en zij ontroofde hem al de goede vruchten, die de cultus afwierp. „Wie kent, o mijn god, uwe woning, Uw rein verblijf, uwe woonplaats? Nooit heb ik die gezien" [1]). Dit is eene overdreven zegswijze voor: in langen tijd ben ik niet in uw tempel geweest. „Doe mij Esagila, den tempel der goden, het huis des levens binnentreden" bad een ander. Hij wilde daar het beeld van zijn god aangrijpen. Jammer, dat zijn ziekte hem daarin verhinderde. Daarom hoopte hij op gezondheid; die hing met de hervatting van zijn godsdienst ten nauwste samen [2]). De boeteling in No. 11 (vs. 21 en 23) vraagt om de hulp van Ea, Šamaš en Marduk, opdat hij rein worde en hunne heiligdommen moge betreden en voor hun aangezicht staan. In den bovengenoemden tekst van Asurbanipal klaagt deze er over, dat hij aan het feest van zijn stadgod niet kon deelnemen [3]). De ziekte had dus dáárom eene religieuze beteekenis, omdat zij met eene schorsing van den cultus, d. i. van de religie samen ging.

Doch al zou de ziekte het den mensch niet hebben belet, zich naar den tempel te begeven, dan nog zou zij hem hebben uitgesloten van den dienst der goden. Het lijden maakte hem onrein. Men herinnere zich de reeds vermelde bede, dat Ea, Šamaš en Marduk den zieke mochten rein maken. In dienzelfden psalm wordt ook gezegd: „Onreinheid vervalt mijne knieën" [4]). In den commentaar op Tabiutulellil's klaaglied wordt bij den regel: ipiṣṣu lu'ūtum deze aanteekening gevonden: Lu'ūtum = murṣu [5]). In No. 10, 53 geldt van den zieke: „Hij is aan onreinheid gebonden"; daar wordt hetzelfde woord lu'ūtum gebruikt. Er bestaat onder de door Meek uitgegeven teksten een

1) No. 12, 5—7 en 13, 3 v.

2) No. 21, 21 vgl. vs. 15.

3) K 891 Az. 10. Men vergelijke Ps. 27, 4; 42, 3; 84, 3.

4) Vs. 11. Daarmee staat parallel: „eene verlamming tast mijne zijden aan". (vs. 10).

5) VR 47, 47. 48a. In Maḳlu III 171—172 staat luḫummu parallel met ḫittu.

klaaglied [1]), waarin deze woorden voorkomen: „Omdat [2]) ik dagelijks(?) met leed vervuld ben, moge ik voor zijne (d. i. Enlil's) oogen niet staan. Enlil, omdat ik (met leed) vervuld ben, (moge ik voor zijne) oogen (niet staan), Enlil, voor zijne oogen moge ik niet staan, hij zie mij niet aan." Ik volg bij deze vertaling de Akk. redactie van dit tweetalig gedicht. Zij heeft een eenigszins andere nuance dan de Sum. Het stellige i-dè-an-ni nu-gub is namelijk weergegeven door het wenschende ina panīšu ā azziz, en evenzoo i-dè nam-mu-un-gab-ba door ā īmuranni. De Sum. uitdrukking kan naar het verband niet anders beteekenen dan: ik kan voor zijn aangezicht niet staan, hij kan mij niet aanzien. Welke lezing men volgt, maakt daarom weinig verschil; want naar beide lezingen is de gedachte, dat het leed den boeteling in zulk een toestand bracht, dat hij voor Enlil's oogen niet kon bestaan. Het lijden had hem uit den omgang met den god verbannen [3]). Omdat de ziekte onreinheid was en onrein maakte, werd ook de genezing onder het beeld eener reiniging voorgesteld [4]). Een lijder vat heel zijn verlangen aldus samen: „Eenen reinen naam noeme mijn god" [5]). Zoolang de ziekte aanhield, was de mensch lichamelijk en ritueel van den cultus uitgesloten [6]).

Men gevoelt dus, hoeveel er den Babyloniër aan gelegen was van zijn leed verlost te worden. Het was voor hem niets minder dan het herstel zijner religie.

---

1) Meek, No. 11 (81—7—27, 203), 4—8.

2) Het Sum. verbindt beide zinsdeelen met de postpositie ta: mu-un-zal-la-ta i-dè-an-ni nu-gub.

3) Ligt deze gedachte ook in No. 2, 12: „moge hij staan"? Dan zou dat beteekenen, dat de koning door zijne droefheid voor zijn god niet kon verschijnen. Vgl. No. 11, 23.

4) No. 16, 25, vgl. King, BMS No. 12. Zie verder bl. 131 v.

5) No. 14, 13—16.

6) C. Frank, Stud. 24: Wenn von Krankheit Kurzweg die Rede ist, so ist darin die Idee von der kultischen Unreinheit und Sündhaftigkeit schon implicite ausgedrückt. Beide echter niet op dezelfde wijze. De zondigheid ging aan de ziekte vooraf, de cultische onreinheid werd door de ziekte veroorzaakt.

Daarom is het eenzijdig, als Caspari schrijft: der Zweck der Busspsalmen ist die Befreiung von den zeitlichen Nöten, welche den Ausgangspunkt dieser Psalmen bilden [1]). En elders: (Man) verfügte auch über eindringliche Laute der Klage. Aber dieselben galten seiner äuszeren Not [2]). Zeker, naar de letter is het volkomen waar. Men klaagde over uitwendige nooden en bad om bevrijding daarvan, en toch is dat oordeel onvolledig en wekt het daardoor een verkeerden indruk. Die scheiding van uitwendigen en inwendigen nood deugt niet; de Babyloniër scheidde niet, onderscheidde niet eens, het materiëele en het geestelijke, het aardsche en het hemelsche, het religieuze en profane, zooals wij dat gewoon zijn. Dat waren voor hem geen twee afzonderlijke sferen. Zij waren voor hem volmaakt één. Als hij klaagde over uitwendige nooden, dan was dat een religieuze klacht, want dat uitwendige was de eenig mogelijke en geheel betrouwbare openbaring voor zijn bewustzijn van alles wat behoorde tot zijn religie. Het aardsche was de belichaming van het geestelijke, de vorm, waarin dit laatste geheel besloten lag.

Een soortgelijk bezwaar geldt ook tegen dit woord van Dhorme: Quand on déplore ses péchés, c'est pour demander la délivrance des maux, qui en sont la conséquance [3]). Daar schuilt waarheid in deze bewering, het loopt in deze teksten practisch uit op verlossing van de gevolgen der zonde. En toch is het niet geheel juist. Wanneer men zijne zonden beweende, dan deed men dat om genade van de goden te verkrijgen. Die genade herkende men echter alleen daaraan of de gevolgen der zonden hadden opgehouden. Dhorme vergeet, dat dat leed de eenige openbaring van den goddelijken toorn was en wegneming daarvan de eenige openbaring van de goddelijke genade. Men mag dus niet zeggen: het ging alleen maar om de aardsche kwalen, die de zonde meebracht, want in die aarsche kwalen en den aardschen voorspoed ging heel de religie restloos op.

---

1) Bussps. 58.
2) a. w. 44 v.
3) Rel. 249.

Het werpt een ongunstig licht op Babel's religie, dat de gunst der goden aan aardschen en dan vooral lichamelijken welstand werd vastgekoppeld. Dat het mogelijk is in gezondheid en welvaart te verkeeren, zonder den zegen der goden, dat kon in het Babyl. denken niet opkomen. Maar evenmin was het den Babyloniër mogelijk de gemeenschap der goden te ervaren, wanneer hij in leed was. Dat toont wel een zeer beperkten geestelijken blik. De religieuze ervaringswereld was geheel door een materiëelen horizon begrensd. Het geestelijke bezat geen eigen terrein, geen eigen criterium, geen eigen ervaringsmogelijkheid, d. w. z. het was in zijn eigensoortig karakter nog niet herkend. Het geestelijke werd aanwezig verondersteld, omdat en zoolang het natuurlijke er was, maar afgescheiden hiervan kon geen Babyloniër het denken of ervaren [1]).

Men concludeerde derhalve uit het natuurlijke tot het geestelijke. Daar was ziekte, dan waren de goden vertoornd. Daar rees weer de gezondheid, dan waren de goden weer verzoend. Die conclusie bezat voor de Babyl. mentaliteit zoo groote stelligheid in zichzelf, dat de zieke, die geen god kon bedenken, die op hem vertoornd zou kunnen zijn, eenvoudig besloot tot en klaagde over den toorn van een onbekenden god [2]).

Behalve de beperktheid van blik van Babel's religie, treedt hier tevens hare troosteloosheid aan den dag. Van een liefderijke goddelijke beschikking, die het leed tot loutering zendt, wist men in Babel niets. Zoolang het leed aanhield, had de Babyloniër niets aan zijne goden. Hij kon bij hen geen kracht zoeken, om het leed te dragen. Hij had een brandend verlangen: zoo spoedig mogelijk van het leed af te komen, want dan eerst kon de

---

1) Zou dat misschien in den ouden, Sum. tijd anders zijn geweest? Zou toen het geestelijke meer zelfstandig zijn gevoeld en dat nawerken in de woordkeus van No. 24, 17? Daar heeft het Akk. t a p š u ḫ t i š u k n i, „geef mij verlichting", misschien wel naar het soms voorkomend gebruik van p a š ā ḫ u: „geef mij genezing". Het Sum. heeft k i - n í - d u b - b u - d a m a r - r a - a b, „geef mij een plaats, waar de vrees wordt verscheurd". Vgl. HWB 547b en Glossar 144.

2) No. 8, 10 v. en No. 14.

religie haar bestaan weer hervatten, d. w. z. in het lijden, als de Babyloniër het meest goddelijken troost behoefde, liet zijne religie hem troosteloos alleen staan.

Men klaagde in Babel meer over het lijden dan over den toorn, hoezeer deze zich ook in dat lijden belichaamde. En geen wonder. Immers tot den toorn besloot men uit het lijden? Dat was het eenige, dat onmiddellijk werd ervaren. Zoo ook werd er vaak gesproken over het verband van leed en zonde, maar over den samenhang tusschen toorn en zonde veel minder.

Ook in de boetepsalmen leest men veel meer over het leed dan over den toorn. Er wordt wel over dezen laatste niet geheel gezwegen. Men gewaagde wel van den „vertoornden god, (van) een godin, die toornt" [1]. Elders lezen we: „De heer heeft mij met een toornig hart aangezien, De god heeft mij in woede zijns harten vergolden, De godin, die op mij vertoornd is, heeft mij aan een zieke gelijk gemaakt" [2]. Men behoeft den aanhef van den psalm, waaraan dit laatste citaat is ontleend, slechts te lezen, om te bemerken, dat de dichter in vreeze was voor den toorn zelfs van alle mogelijke goden, bekende en onbekende. Een ander spreekt Marduk aan als „vertoornde heer, grimmige Marduk" [3], „die, als ge toornt, een stormvloed zijt" [4]. Maar meestal bepaalde men er zich toe, alleen om afwending van den toorn te bidden, zonder over den toorn zelf te klagen. Heel anders dan bij het leed. De klacht daarover neemt een groote plaats in.

Den stereotypen vorm voor het gebed om afwending van den toorn biedt de litanie, waarmee vele boetepsalmen eindigen en waaraan het í r - š à - k u - g á-genre is te herkennen. In elf psalmen [5] komen deze verzen voor, soms met zeer kleine

---

1) No. 21, 1 v.
2) No. 14, 30—32.
3) No. 10, 1 en 13.
4) No. 16, 1. Bezold: dessen Sprache der Sturmflut ist (Jastrow, Rel. II 1120).
5) No. 3, 4, 5, 7, 14, 22, 24, 25, 26, 27, 28.

wijzigingen en slechts in zes teksten, die ongeschonden bewaard zijn gebleven [1]), ontbreken zij.

Hier mogen de woorden, die in de bewerking der teksten reeds vertaald werden, nog eenmaal een plaats vinden.

„Zie (hem) in trouwe aan, zegge men tot u;
„Wend uw nek in trouwe (tot hem), zegge men tot u;
„Uw hart worde rustig tegen hem, zegge men tot u;
„Uw gemoed bedare tegen hem, zegge men tot u;
„Uw hart, gelijk het hart van een moeder, die gebaard heeft, herstelle zich;
„Gelijk dat van een moeder, die gebaard, en van een vader, die verwekt heeft, herstelle het zich."

De verzen zijn gericht tot den vertoornden god. De „men", die de aangegeven woorden tot dien god moeten spreken, zijn de goden, die ter bemiddeling zijn aangeroepen.

Zonder uitzondering komen deze woorden steeds in 't Sum. voor. Bij alle tweetalige teksten ontbreekt het Akk. in deze verzen, behalve in No. 4 [2]). Jammer genoeg zijn daar echter alleen de woorden dè-ra-ab-bi, likbūka bewaard. Dat deze woorden in de overige tweetalige teksten alleen in het Sum. voorkomen, wijst er op, dat zij zóó overbekend waren, dat de Akk. redactor het onnoodig achtte, ook deze regels van eene interlineaire vertaling te voorzien.

De volgorde der verzen toont, dat het beginsel in de opeenvolging van woorden en regels, dat Ehelolf voor het Ass.-Babyl. heeft ontdekt [3]), voor het Sum. niet opgaat. Wel sluiten twee lange verzen de rij, maar de vier voorafgaande verzen bestaan resp. uit 6, 5, 6, 6 lettergrepen, en laten geen ander principe van orde herkennen, dan dat zij gelijksoortige gedachten bij

---

1) No. 8, 11, 12, 16, 17, 18. Van deze bevat No. 16 in de laatste verzen nog eene toespeling op deze litanie. Is dat ook in No. 17, 6 het geval?

2) Men vindt ook een vertaling in Ebeling, KAR I No. 9 (Quellen 57 v.) Az.

3) Zie zijn: Wortfolgeprinzip.

8

elkander voegen. Deze verzen zijn niet naar een formeel, doch naar een materiëel gezichtspunt gerangschikt. Zij vertoonen in deze rangschikking een vast type [1]).

Twee voorstellingen volgen elkaar in deze verzen op. Allereerst wordt in de beide eerste verzen gebeden, dat het gelaat (of de nek) der godheid zich tot den boeteling moge omkeeren. Blijkbaar is dat dus, zoolang de god toornt, afgewend. In het tweede deel wordt over het hart der goden gehandeld. Hun hart moet rustig worden; nu is het dus onrustig. Hun gemoed moge bedaren; nu is het dus in beroering. Het goddelijk hart moge zich in den normalen staat herstellen (ki-bi-šù ḫa-ma-gé-gé, ana ašrišu litūr) besluiten de beide laatste regels. Daar is dus een climax op te merken. Wordt eerst over de openbaring van den toorn gesproken, daarna gaat 't over den zetel zelf van dien toorn. Van de verschijning drong de dichter derhalve tot het wezen door.

De voorslelling, dat een vertoornde god het gelaat van den mensch had afgekeerd, komt in de boetepsalmen vaak voor en dienovereenkomstig ook het gebed, dat de god zijn gelaat den bidder mocht toewenden [2]). Een god toonde daarin zijne woede, dat hij het gelaat naar een andere plaats richtte [3]). En door zijn gelaat den mensch toe te wenden, gaf hij te kennen, dat hij hem gunstig gezind was.

---

1) Slechts zeer geringe wijzigingen komen voor. Zoo zijn in No. 5 de tweede en derde regel tezamen genomen en in No. 24 de derde en vierde. In No. 27 vormen de paren 1 en 2, 3 en 4 elk een vers. Alleen No. 24 vormt een ietwat belangrijke uitzondering, want daarin mist men de eerste twee regels en evenzoo No. 14, dat alleen de beide laatste regels heeft overgenomen. No. 5 heeft: „zie (hem) aan" (dus zonder: in trouwe) en evenzoo: „wend Uw nek". Voor het overige vindt men nergens eenige afwijking in deze litanie. Wel een bewijs, hoe haar vorm vast stond cn op een juist citeeren groot gewicht werd gelegd.

2) No. 5, 4. 6; 6, 30. 48; 7, 10; 9, 22; 12, 10 v.; 13, 6 v.; 14, 43—48; 18, 14; 20, 8. 10. 12; 21, 6; 25, 22—24.

3) Sev. Tabl. 77: ilii̯a ana ašar šanimma suḫḫuru panīšu.

„Als gij u weer wendt, is het goed, als gij verzoend wordt is het heerlijk” [1]).

Daarom klaagt iemand: „Hoelang, mijne meesteres, zal uw gelaat afgewend zijn [2])?” „Hoelang, mijn god, zal uw nek afgewend zijn [3])?”

Daarin schijnt de gedachte opgesloten te liggen, dat het aanzien der goden per se gunstig was. Dit nu was niet het geval. De Babyloniër kende ook den woedenden blik der goden. „De heer heeft mij met een toornig hart aangezien” [4]). Maar het opmerkelijke is, dat daar zoowel in het Sum. als in het Sem. een ander woord is gekozen dan in de vele verzen, die het aanzien der goden in gunstigen zin opvatten. Er staat daar in den Sum. regel s a g - k i - b a - a b - g í d (= het hoofd uitstrekken), terwijl het Akk. heeft i k k i l m a n n i. Anders worden voor aanzien altijd gebezigd i g i - b a r en n a p l ū s u. De eerstgenoemde woorden komen ook elders voor en dan in de beteekenis van iemand door het booze oog kwaad berokkenen [5]). Zij hebben nooit een gunstigen zin [6]).

Waarschijnlijk waren i g i - b a r en n a p l ū s u, hoewel van huisuit neutraal, in den loop hunner ontwikkeling technische termen geworden uitsluitend voor het gunstig aanzien. Een syllabaar verklaart kortweg: n a p l ū s u = r ē m u [7]). Indien Ištar een zieke aanzag, beduidde dit reeds genezing voor hem: „Ziet gij een mensch aan, dan herleeft die mensch” [8]). En Gudea

---

1) No. 8, 13. Vgl. No. 17, 11.

2) No. 20, 12.

3) No. 14, 47.

4) No. 14, 30.

5) VR 50, 69a: š a ē n u l i m'u t t u e z z i š i k k i l m u š u, cf. AL[5] 96, 30, en Sev. Tabl. 56: a d i m a t i B ē l i t i̯ a b ē l ē d a b ā b i i̯ a n i k i l - m u i n n i m a.

6) vgl. HWB 433b.

7) VR 21, 64a; vgl. IVR 40 No. 1, 24 (Hehn, BA V No. 25): i n a n a p l ū s i k a t a r a š š a š u n ū t u r ē m a.

8) No. 20, 4; vgl. Sev. Tabl. 40: a š a r t a p p a l ā s i i b a l l u ṭ [a m e l u] m ī t u, i t e b b i m a r ṣ u.

stelt van het aanzien van Ningirsu het geluk van het land afhankelijk: „Het volk, dat gij aanziet, is voorspoedig" [1]). Hij laat er op volgen: „Lang leven is den held beschoren, dien gij aanziet".

De vertoornde god wilde dus den zondaar niet aanzien. Dat is de voorstelling, die aan deze woorden ten grondslag lag. Maar of de dichters bij het gebruik dier woorden deze voorstelling ook nog hadden? Er is veel voor te zeggen, dat we hier een tot technischen term versteende uitdrukking voor ons hebben. Daar zijn vele godenafbeeldingen bekend, ook zulke, waarop een god tegenover zijnen vijand staat, maar op geen enkele keert een god zijn nek aan den mensch toe. Ook niet op die, waarop een beschermgod iemand naar den vertoornden hoofdgod leidt. Ook ging geen enkele verzoeningsritus van de gedachte uit, dat het goddelijk gelaat was afgewend noch trachtte 't ten gunste van den boeteling te doen keeren.

Heeft vroeger aan de uitdrukking: „Zie hem aan, hoelang is uw nek afgewend" en dergelijke een reëele voorstelling ten grond slag gelegen, in de litteratuur, die nú ter beschikking staat, is zij een verbleekte formule geworden voor de gedachte: de godheid is vertoornd [2]).

De derde en vierde regel houden zich met het goddelijk hart bezig: „Uw hart worde rustig, uw gemoed bedare". Daarin zijn hart en gemoed twee synonieme uitdrukkingen. Jastrow wijst eenigszins aarzelend naar een verschil tusschen beide. Het hart

---

1) Jastrow, Rel. I 395.

2) Wanneer šabāsu oorspronkelijk „afwenden" zou beteekend hebben, zou daarin ook de gedachte uitgedrukt zijn, dat het afwenden van 't gelaat het bewijs van den toorn was. Intusschen is deze oorspronkelijke beteekenis verre van zeker; zij blijkt ook niet uit No. 12, 10 (= No. 13, 6). Men kan het zoo opvatten, doch even goed is het mogelijk de beteekenis „toornen" vast te houden. Wende zu deinen Nacken, der zu zürnst gegen mich. (Zimmern, AO VII, 3, 19). Niet, zooals Jastrow, die ons het beeld van een vertoornden nek wil opdringen: Wende deinen gegen mich erzürnten Nacken mir wieder zu (Rel. II 93).

zou de zetel van het intellect en het gemoed die der gevoelsaandoeningen zijn [1]). Onder het rustig worden van het hart zou dan zijn te verstaan, dat de god over den mensch anders ging denken; onder het bedaren van het gemoed, dat hij ten zijnen opzichte anders gezind werd. Nu is de vertaling „gemoed" slechts benaderend, er staat letterlijk „lever" (b a r = k a b i t t u) [2]). Deze was niet alleen bij de Babyloniërs, doch ook bij andere antieke volkeren de zetel der gemoedsaandoeningen. Echter ontbreekt elk bewijs voor de onderstelling, dat het hart de plaats van het verstand was. Integendeel de ouden beschouwden denken, weten, leeren niet als afzonderlijke verstandelijke werkzaamheden en gevoelden daarom ook geen behoefte die apart te localizeeren. Een aequivalent voor ons „verstand" zoekt men in Babel vergeefs. Wij moeten dus „hart" niet anders nemen dan als een synoniem van „gemoed", zij het dan ook dat het een eenigszins ruimere spanning had [3]). „Uw hart worde rustig" wordt dan ook soms vervangen door „Uw gemoed worde rustig" [4]). Men neme hart en gemoed als twee gelijkwaardige namen voor het innerlijk leven [5]). Dat innerlijk zijn der goden, dat nu tegen den zondaar ontstoken was, moest zich ten zijnen gunste veranderen.

Het woord „hart" komt meer voor dan „lever". Voornamelijk wordt het hart als de zetel van den toorn beschouwd. Dat

---

1) Trad. 137: if any actual differentiation between the two phrases was intended, the resting of the heart would indicate the change of the mental disposition, from a disturbed to a quiet and therefore to a favourable state and the pacification of the liver to a calming of the motions. Vgl. Rel. II 213 v.

2) K 4383 Vz. 17. Jastrow, Rel. II 1119.

3) Wel komt in onze teksten nergens het ideogram voor lever voor, dat ook voor hart kan worden gebruikt (u r of ḫ a r — Jastrow leest u r, Rel. II 213), doch steeds het met de ominawetenschap in verband staande b a r, dat ook „beslissing, orakel geven" beteekent, welk ideogram niet voor „hart" kon worden gebruikt. Maar daaruit volgt nog niet, dat de schrijvers het hart en de lever als de zetels van twee afzonderlijke groepen van geestesfuncties beschouwden.

4) No. 21, 7.

5) Zie ook No. 24, 13.

spreekt niet meer uit de Akk. woorden voor toornen: z i n ū, a g ā g u, š a b ā s u, maar wel uit de Sum. woorden. Zij karakterizeeren den toorn als eene zielegesteldheid, waarbij het hart in beslag was genomen (š à - d í b of š à - í b), of er wordt gezegd, dat het hart beeft (š à - š ú r). Eénmaal wordt zelfs gezegd, dat het hart der godheid den mensch vijandig gezind is [1]).

Veel vaker ontmoet men echter de veronderstelling, dat der goden hart onrustig is, als ze toornig zijn [2]). Deze is zoo algemeen, dat we dat d e Babyl. term mogen noemen. Deze heeft aan de boetepsalmen hunnen technischen naam gegeven (í r - š à - k u - g á).

Waarschijnlijk was de voorstelling, die aan deze uitdrukking ten grondslag lag, in 't Babyl. bewustzijn blijven voortleven, en niet zooals bij „aanzien" het geval was, onder de woorden weggegleden. Daarvoor pleit niet alleen de naam í r - š à - k u - g á, maar ook de toespeling in No. 23, 10. 11. 19 gemaakt, waar zeer concreet het rustig worden van den god met het rusten van de zon op de middaghoogte wordt gelijkgesteld [3]).

De andere bede luidt: Uw gemoed bedare (b a r - z u d è - e n - s í d - d è; k a b i t t a k a l i p š a ḫ (a) [4])). Het woord s í d, dat soms door t e n wordt vervangen, en dat „afkoelen" beteekent [5]), zou er op wijzen, dat de Babyloniër ook eene voorstelling van den toorn bezat, volgens welke deze bestond in het ontbrand zijn van het gemoed. Zulk eene voorstelling spreekt ook uit het Hebr. חרה אף [6]). Doch zulk een positieve uitspraak bezit het

---

1) No. 14, 50.

2) Men zie de klacht over het onrustig zijn: No. 10, 14. 43; 22, 6—8. 14—18. 20, en de bede om het rustig worden: No. 1, 14; 3, 16; 4, 34; 5, 26; 6, 31; 7, 15. 23; 12, 3; 13, 1; 14, 1—10; 15, 21; 16, 19; 17, 10; 18, 15; 22, 36; 23, 3. 11 v. 19; 24, 33; 25, 31; 26, 6; 27, 6; 28, 3.

3) Zie bl. 70.

4) No. 1, 14; 3, 17; 4, 35; 5, 27; 7, 16. 24; 10, 1. 15; 22, 37; 24, 24; 25, 31; 26, 7; 27, 7; 28, 3. No. 18, 16: l i p p a š r a k a b a t t a k u n u.

5) Glossar 159 en 243.

6) Vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch [14] 231a.

Akk. noch het Sum. In het Akk. is zelfs elke gedachte aan het ontbrand zijn van het gemoed verdwenen. Het daar gebruikte woord p a š á ḫ u heeft alleen de beteekenis „zachter worden" en wordt dan gezegd van het genezen eener ziekte en het kalmeeren van een vertoornd gemoed [1]). Buiten de Sum. bede b a r - z u d ẹ̀ - e n - s í d - d è ontmoeten we nergens de voorstelling, dat het goddelijk gemoed ontbrand was. Misschien is het dus oorspronkelijk een Sum. voorstelling geweest, dat toornen een ontbrand zijn van de lever was. en heeft deze aan het gebed om verzoening dezen vorm gegeven: „Uw lever koele af", maar de dichters onzer boetepsalmen hadden bij het gebruik dezer woorden die voorstelling niet meer.

De litanie sluit met eene treffende vergelijking. Er wordt gebeden, dat het hart der goden gelijk het hart van ouders, die zich over de geboorte van een kind verblijden, zich mocht herstellen. „Zich herstellen", zoo wordt het beste weergegeven het Sum. k i - b i - š ù ḫ a - m a - g é - g é en het Akk. a n a a š r i š u l i t ū r. Voluit komen de bedoelde regels voor in de besproken litanie en aan het eind van No. 14, terwijl ook No. 16 er mee sluit, met dit verschil, dat daar het algemeene: „Uw hart gelijk het hart van een vader" enz. is vervangen door het bijzondere: „Uw hart gelijk het hart van m ij n vader, die m ij verwekte" enz. [2]). Verder vindt men de aan deze verzen ontleende korte bede: k i - b i - š ù ḫ a - m a - g é - g é = a n a a š r i š u l i t ū r, in No. 14 vs. 1—10 en No. 23, 20.

Wat daarmee bedoeld is, blijkt uit hetgeen in de serie Utukkē limnūti van de daemonen wordt gezegd: „Zij nemen geen vrouw, zij verwekken geen kinderen", hetgeen wordt aangevuld met: „zij kennen noch medelijden, noch erbarming, zij hooren noch naar gebeden, noch naar smeeking" [3]). De

1) HWB 547b. „Bedaren" wordt ook van het hart gezegd (No. 22, 23) en van den toorn (No. 6, 50) of van den god zelf (No. 2, 6). In No. 22, 14 heeft het Sum. š à - ē' - m á voor p u š š u ḫ u.

2) Vgl. No. 11, 3.

3) IV R 2 a 44—48; Fossey, Magie. 208 v.; Weber, AO VII 4, 15.

daemonen waren onvruchtbaar, daarmee streden ze tegen de heele cosmische orde, die een orde van leven en vruchtbaarheid was. Aan dat onophoudelijk opbloeiend en zich vermenigvuldigend leven werkte alles mee behalve de daemonen. Men had niets aan de daemonen en er was niets met hen te beginnen. Zij konden maar één ding: de orde verstoren, den dood bewerken. Als de Babyloniër dus bad, dat de goden weer mochten worden als een vader, die verwekt en als eene moeder, die gebaard heeft, dan zei hij daarmee dat de goden nu voor zijn leven geen beteekenis meer hadden. Hij had op dat oogenblik niets aan hen, zij hadden zich als de beschermers en onderhouders uit zijn leven teruggetrokken, zij hielpen niet meer mee, zij braken alleen maar af. Maar dit beduidde voor den mensch den dood, zoowel physiek als geestelijk; daardoor miste hij gezondheid en blijdschap. Hij hoopte daarom zoo hartelijk, dat de goden weer zijn vader en moeder wilden worden, weer vruchtbaar voor hem zijn, zijn leven onderhouden en voeden en bewaren, dat zij hem weer opnamen in de cosmische orde.

De goden waren dus niet alleen vader en moeder, omdat zij eens de menschen in het aanzijn hadden geroepen, maar omdat zij in hunne gunstige gezindheid de onderhouders van hun „leven" waren naar de volle beteekenis, die dit voor den Babyloniër had [1]). Ook hier was het natuurlijke met het religieuze geheel samengegroeid.

Het was dit gevoel van absolute verlatenheid onder het lijden, dat een bidder aldus vertolkte: „Spreken zonder gehoord te worden, heeft mij benauwd; Roepen zonder antwoord te ontvangen, heeft mij gekweld; Het heeft de kracht uit mijn hart doen wijken; Als een grijsaard heeft het mij nedergebogen" [2]). Dat gevoel uitte zich soms in een angstkreet: „O heer, verstoot uw knecht niet" [3]), mijne meesteres, verstoot mij niet" [4]).

---

1) Vgl. de Sin-hymne IVR 9 (Jastrow, Rel. I 436 vv.; Zimmern, AO VII 3, 11 v.; Weber, Lit. 129 vv.; TuB I 80 v.), 1—17 en No. 17, 6.

2) No. 16, 3—6 vgl. No. 14, 35—38.

3) No. 14, 54.

4) No. 9, 23 vgl. K 5160 (Meek No. 4) Az. 33 v.

Men merke echter wel op, dat gebeden wordt, dat het hart der goden „zich herstelle". Het normale, dat was de gezondheid voor den enkeling en de welvaart voor den staat. Het abnormale, dat was de ziekte en de onderwerping. Zoo was ook de goede gezindheid der goden het normale en de toorn het abnormale. Dit bracht mede, dat men vertrouwend tot zijne goden kon opzien. Dat waren wezens, wier natuur het was voor de menschen een vader en moeder te zijn. Het „timor fecit deos" vindt in de Babylonische religie geen steun. Als de vrees voor de toornige goden optrad, dan was dat een gevolg van de conclusie, dat men gezondigd had. Ook in Babel was de vrees het gevolg van het zondebesef.

Al het leed, zoowel in het publieke als in het persoonlijke leven, was dus een begeleidend verschijnsel van de zonde. En in dat leed trad de kloof aan den dag, welke de zonde tusschen goden en menschen had doen ontstaan. Dit zonde- en toornbesef heeft zich in de boetepsalmen het zuiverst doen gelden en den diepsten religieuzen inhoud erlangd.

HOOFDSTUK IV.

DE VERLOSSING VAN DE ZONDE.

In allerlei toonaard en wending bidt de boeteling in deze teksten om verzoening van de goden en om verlossing van zijn zonden. Maar hij bad er niet alleen om, hij trachtte ook door allerlei handelingen die verzoening en verlossing te bewerken. Als we hier spreken van verzoening en verlossing, dan wil dat niet den schijn wekken, alsof dat twee verschillende toestanden waren, elk door een apart stel van riten bewerkt; verzoening en verlossing waren volkomen één en hetzelfde. Zonde, toorn en leed vormden samen zoo één geheel, dat eenzelfde groep van handelingen tegen alle drie dienstig was. De ritus, die de zonde brak, deed ook den toorn der goden bedaren en verdreef tegelijk het leed. In de verlossing van de zonde was de verzoening der goden en de verwijdering van het leed besloten.

Het verlangen naar verlossing blijkt vooral uit die verzen, waarin de vrees wordt uitgesproken, dat de god heel moeilijk, misschien wel in 't geheel niet, verzoend kon worden. „Wie zal den vertoornden god rustig maken? Wie zal den grootste der goden doen bedaren [1])?" „Mijn heer, wiens hart daarboven niet rustig wordt, Mijn heer, wiens hart hier beneden niet bedaart, Daar boven noch hier beneden rustig wordt" [2]). Deze gedachte vindt men ook buiten de boetepsalmen. Zoo bijv. in het scheppingsepos: „Als hij (Marduk) toornt, weerstaat geen god zijn woede" [3]). Tot denzelfden god wordt gezegd, als hij

1) tot Marduk No. 10, 45 v.
2) No. 22, 6—8.
3) Enuma eliš VII 134 (Dhorme, Choix 80).

een hongersnood heeft gezonden: „Wie doet uw toorn bedaren [1])?" In een hymne, waarin Bau van zichzelf getuigt, dat niemand haar toorn kan doen bedaren, klinkt gedurig het refrein: „Wie doet bedaren [2])?"

Natuurlijk gaven zulke woorden geen objectieve verklaring over de mogelijkheid der verzoening. Het waren stemmingswoorden, die het benauwend gevoel vertolkten van onder den toorn der goden te zuchten en het vurig verlangen, daar onderuit te komen.

Gelukkig wist men nog iets anders van zijn goden, dan dat ze zoo vreeselijk konden toornen. Herhaaldelijk wordt er in de boetepsalmen een beroep gedaan op de barmhartigheid der goden [3]). Men durfde zelfs eigen zonden en goddelijke barmhartigheid in één adem noemen: „Wees barmhartig jegens uw knecht, die kwaad bedreven heeft" [4]). Marduk, Ištar en de beschermgoden worden als barmhartige goden geprezen [5]). Twee malen wordt er verzekerd, dat het gemoed der goden niet kwalijk gezind was. De vertoornde godin zou het gebed hooren, want „zij, die mij goed gezind is, zal het doen" [6]). Achter den toorn veronderstelde men altijd nog bij de goden een hart, dat den menschen gunstig genegen was. Weer een bewijs, dat vrees niet het grondbeginsel der Babyl. religie was [7]). Zelfs den vertoornden god durfde men tegemoet gaan, omdat men bij hem liefde onderstelde.

De goden hoorden naar het gebed, zij het dan ook, dat de eene god dat liever deed dan de ander. Onwillig om dat te doen was geen enkele god [8]). Daarom naderden de lijders tot hun goden: „Ik klaag tot mijn heer mijn klaaglied; Ik wil tot mijn god

---

1) K 11174 (BA V 632 vv.) 28 = CT XV 11, 20 (Langdon, SBP 200).

2) Reisner, SBH No. 49.

3) No. 5, 5; 6, 31; 7, 9; 8, 14; 10, 23 v.; 15, 27; 16, 7; 17, 1. 12; 20, 6; 21, 4.

4) No. 7, 9.

5) No. 16, 7; 17, 1; 20, 6; 12, 4.

6) No. 24, 9, vgl. 23, 8.

7) Zie bl. 121.

8) No. 10, 31 vv.; 20, 6.

klagend spreken; Ik wil tot mijn god een smeeking spreken; Ik wil tot mijn god een klaaglied opzenden" [1]).

De boeteling durfde dus hopen, dat de goden barmhartig zouden zijn, al was hij een zondaar. Soms verstoutte hij zich te zeggen, dat hij op hen hoopte, juist omdat hij een zondaar was. „Wie zonde heeft, diens gebed neemt gij aan" [2]). „Barmhartig is uw hart jegens zonde en euveldaad" [3]). „Wie zonde heeft, dien spaart gij" [4]). Marduk was vooral „de god van verlossing" (il piširti [5])), „de god des zondaars, de god des misdadigers" [6]). Ook Ninib kreeg soms, als hij werd aangeroepen, den rol van verlosser toebedeeld: „Wie zonde heeft, diens zonde verbreekt gij" [7]). De mensch in nood, de zondaar, was het voorwerp van der goden genade en barmhartigheid.

Het is echter opvallend, dat in de boetepsalmen nooit eene aanduiding van den mensch voorkomt, die de bezweringen zoo gaarne van hem gebruiken, juist als hij in nood is, n.l. „zoon van zijn god" (mār ilišu). Die term zag op de natuurlijke betrekking, die er tusschen den mensch en zijne beschermgoden bestond, omdat deze hem verwekt hadden, de „scheppers van zijn naam" waren [8]). Was de boeteling voor deze al te intieme

---

1) No. 23, 5. 13—15.

2) No. 20, 3.

3) No. 10, 23—26, indien ten minste de verbinding der eerste vershelften geoorloofd is.

4) K 8009 (BA V 358; King, BMS No. 18), 8.

5) K 3459 Kol. II (BA V 320) 7.

6) Šurpu II 130 vv. Vgl. No. 10, 36. 58 en No. 6, 49. 51.

7) King, BMS No. 2, 23. In Sev. Tabl. 26 tappalasi ḫablu u šakšu tustēšeri uddakam (tot Ištar) vatte men ḫablu en šakšu als passiva op: de onderdrukte en de mishandelde (zoo Zimmern AO VII 3, 20; Ungad, TuB I 86; Jensen, KB VI 2, 127) en niet (zooals Dhorme, Choix 359 en Jastrow, Rel. II 67) als activa. Ook in Ebeling, Quellen 44, 27 heeft ḫablu dezen passieven zin.

8) No. 12, 1; vgl. No. 6, 37. 13, 13 en 24, 6 v. Ten onrechte ziet Caspari er niet meer in dan de verhouding van gever en nemer. (Bussps. 28) en vatten Delitzsch (Babel u. Bibel 3te [Schluss-]Vortrag 13 vv.) en Paffrath (Hommel-Festschrift I 157—159) het als een adoptiefverhouding op, terwijl Schrank de uitdrukking idealiter wil doen gelden (Sühnr. 39).

zelfbenoeming teruggedeinsd? Hij bracht het niet verder dan tot „knecht van zijn god" [1]). Daarin sprak zich de vreeze uit, waarmede de lijder (= de zondaar) tot zijn god bevend naderde.

Al was het echter vreezende en bevende, hij bleef tot zijn god naderen. „In het gebed wacht ik op u" [2]). „Hoewel mijne handen gebonden zijn, streel ik u" [3]). „Voor u sta ik, tot u wend ik mij" [4]). „De voeten mijner godin kus ik, raak ik aan" [5]). De mensch liet den god niet los, want hij wist het, dat deze bereid was, zich te verzoenen, zelfs haastig te verzoenen [6]).

Bij de lectuur der boetepsalmen treft het ons, dat de boeteling wel bidt om verlossing, maar zoo weinig melding maakt van de middelen, waardoor hij die wil bewerken. In het gebed worden wel zinspelingen gemaakt op riten en details uit riten, doch nooit wordt alles opgesomd, waarmee de zondaar zijne goden moest verzoenen. En daar was toch heel wat toe noodig! Een ontzondigingsritus kon soms drie dagen en drie nachten in beslag nemen. Daar kwamen bij te pas: wasschingen, reiniging van het paleis des konings, zalving van de hofhouding, 7 altaren, offers van dadels, meel, honig, olie, boter, melk, wierook, wijn, welriekend hout en schapen [7]). Steeds gingen de heilige woorden van heilige handelingen vergezeld. En van zulke uitgebreide riten merkt men in de boetepsalmen zoo goed als niets. Slechts hier en daar terloops een zinspeling [8]).

De oorzaak van deze houding lag niet daarin, dat de dichters de verzoenende kracht van den cultus zouden hebben ontkend en haar aan het lijden toegeschreven. Dat meent Caspari, die

---

1) No. 1, 13; 3, 6; 6, 31. 48; 7, 8 v. 11.
2) No. 3, 7.
3) No. 7, 12.
4) No. 15, 7.
5) No. 14, 40.
6) No. 6, 49; 10, 36; vgl. VAT 10039 (Ebeling, Quellen 40) 15 en KAR II 58 (Quellen 2) Vz 34.
7) Zimmern, BBR 122 vv. Jensen, KB VI 2, 56 vv.
8) Sellin, Alttestamentl. Rel. 17.

schrijft: Leiden sühnt [1]), al moet hij toestemmen, dat hij uit de boetepsalmen geen enkel citaat daarvoor kan aanvoeren [2]). Hij komt tot dit denkbeeld, zooals hij zelf erkent, omdat hij zich de verhouding van mensch tot god als een rechtsverhouding denkt. Wanneer een mensch het contract had verbroken, liet de god hem daarvoor boeten en daardoor werd de schuld vereffend. Doch van zulk een rechtsverhouding is in de boetepsalmen niets te vinden; zij past ook niet op de Babylonische religie. De mensch had tegenover zijne willekeurige goden evenveel recht, als tegenover den despoot, die over hem regeerde, d. w. z. in 't geheel geen recht. Een contractverhouding zou ook kwalijk passen bij natuurkrachten, die geen vast onderscheid kennen tusschen goed en kwaad.

Als de goden het genoeg vonden, dan was het leed genoeg. Van een toegemeten straf was geen sprake. De boeteling bidt dan ook: „Hoelang? [3]) of: „Mijn meesteres, spreek tot uw knecht: Het is genoeg" [4]).

Men kan wel naar allerlei oorzaken gissen, waarom de boetepsalmen van de verzoeningsmiddelen zoo weinig gewag maken, terwijl er in deze verzoeningsliederen zulk een gereede aanleiding toe bestond, maar met de gebrekkige kennis, die wij op het oogenblik van de geschiedenis van Babel's religie bezitten, is een afdoend antwoord onmogelijk te geven, en de boetepsalmen zelf doen ons geen oplossing aan de hand. Wel moet men erkennen, dat dit gemis juist een der oorzaken is van den treffenden religieuzen klank dezer gedichten. We willen achtereenvolgens nagaan, op welke verzoeningsriten de boetepsalmen hier en daar wijzen.

Misschien verwijzen zij met het woord p a š ā r u, dat soms van de zonde, soms van de menschen, en soms van de goden wordt gebezigd, naar de n a m b u r b ū-riten, de Babylonische

---

1) Bussps. 82.
2) a. w. 79.
3) No. 1, 3; 4, 1—10; 6, 29; 14, 47—50; 20, 12.
4) No. 7, 8.

verzoeningsriten bij uitnemendheid [1]). Men bidt: širti pušur, anni pušur, „ontbind mijne zonde" [2]). Van iemand, die poogt zichzelf te verlossen, heet het: ippašar [3]). Tot de beschermgoden bidt men: lippašra kabattakunu [4]). De stemming, waarin de god tengevolge van deze handelingen kwam, het verzoend zijn, heet: napšuru. Door het napšuru werd Marduk weer een barmhartige vader [5]).

Met meer zekerheid kan men zeggen, dat in onze teksten op eenige onderdeelen van genoemde namburbū-riten wordt gezinspeeld. Allereerst komt als zoodanig het offer in aanmerking, dat van de verlossingsritualen een voornaam bestanddeel uitmaakte [6]). In menig rituaal wordt het dan ook uitvoerig beschreven. Hoe gering is echter de oogst, als we naar toespelingen op het offer in onze teksten zoeken.

Het offer wordt slechts vier malen vermeld. Eén keer moet echter buiten beschouwing blijven, omdat de boeteling daar zegt, dat hij onwaardige dingen heeft geofferd en niet spreekt over het offer, dat hij ter verzoening zal brengen [7]). Op de drie andere plaatsen, waarvan er twee gelijkluidend zijn [8]), geschiedt dat wel. Van het offermateriaal wordt alleen de olie genoemd

---

1) Schrank, Sühnr. 71—81.
2) No. 16, 19. 31 v.
3) No. 6, 25.
4) No. 18, 16 (vgl. vs. 13); Sev. Tabl. 45—62.
5) No. 16, 2.
6) Morgenstern, Sin 111; Weber, AO VII 4, 20.
7) No. 15, 27.
8) No. 6, 40 en 12, 11—13 = 13, 7. Caspari vindt ook in No. 1, 6 van het offer gewag gemaakt. Dat „bloed als water wordt vergoten", zou een toespeling zijn op de vele offers, die werden gebracht, om den god te verzoenen (Bussps. 38; ook Jastrow, Rel. II 109 [6]?) Maar in het voorafgaand vers klaagt de koning over wat de vijand doet, hij gebruikt zwarte magie tegen Uruk. In vs. 7 gaat het over verwoesting en brandschatting. Wat ligt meer voor de hand, dan in vs. 6 de vermelding van een bloedbad te zien, dat in den tempel was aangericht?
9) No. 12, 12, de par. pl. mist het.

een der meest gewone offergaven [1]). Het offer wordt „godenspijs" genoemd [2]), en daarmee in overeenstemming wordt gebeden, dat de lippen van den god het goede (= het offer) mogen aannemen. Op de andere plaats wordt het offer aangeduid als ḳatrū en šīdu [3]), d. i. als geschenken, die speciaal de bedoeling hadden iemand om te koopen. Het offer moest er dus toe dienen, de godheid over te halen, het recht te buigen, en den zondaar vrij te spreken. Van een magische opvatting van het offer blijkt hier niets [4]). Er wordt ook niet gesproken over het lam, waarin toch zoo vaak verzoenende kracht werd gezocht, noch over de plaatsvervanging, die soms zoo duidelijk wordt uitgesproken [5]). De dichter blijft bij de gedachte, dat de goden zijne daden zonden hebben genoemd, omdat zij dat nu eenmaal wilden; met een geschenk waren zij al licht om te koopen, zoodat zij dienzelfden mensch met zijn zelfde leven gunstig gezind werden. Hij moest niet veranderen, maar zij moesten veranderen.

Eene andere handeling in de namburbū-riten was het paṭāru, het verbreken van een band. Daarop zinspelen de boetepsalmen iets uitvoeriger. Niet alleen bidden zij vaak om het verbreken der zonden [6]), der boeien en banden [7]), en van den ban [8]), waarmee de lijder belast was, maar zij geven ook aan, hoe deze ritus werd uitgevoerd. Dat het paṭāru samenhing met het leggen van een band [9]), die later werd verbroken, weten

1) Hommel-Festschrift I 25.

2) No. 12, 11.

3) No. 6, 40. Sīdu is een conjectuur (HWB 643b) in plaats van het ongewone pidū (Jastrow, Rel. II 87: Lösegeld).

4) Het is dan ook een raadsel, hoe Morgenstern, die ook vs. 42—47 opvat als handelende over het verzoeningsoffer, kan concludeeren uit deze regels: Thus originally the sinoffering had power to expel evil spirits (Sin 68).

5) Zie de teksten bij Weber, AO VII 4, 24.

6) No. 6, 32; 14, 59—62; 16, 19. 29. 30—37; 21, 7; vgl. 10, 22.

7) No. 6, 36; 8, 2; 17, 3; 18, 8.

8) No. 15, 25; 21, 8.

9) riksu; niet: Zusammenstellung (Jensen, KB VI 2, 51) of Zurüstung (Ebeling, Quellen 11, 27 en elders in dit werk).

we reeds van elders [1]). Aan deze handeling kende men magische kracht toe. Niet zooals die band werd verbroken, maar doordat die werd doorgedaan, werd de zonde en het leed verbroken, d. i. krachteloos gemaakt [2]). De boetepsalmen leeren ons, dat de band soms om de handen van den boeteling werd gelegd; zóó was hij gevangen onder de macht der zonde [3]). Door het verbreken van den band werd hij uit haar geweld bevrijd. Wellicht ging daaraan eerst nog het aanraken van het godsbeeld vooraf [4]). Of de band werd om de borst van den boeteling geslagen, die dan bad: „Verbreek, ontbind den band mijns harten" [5]). De bede: „Verbreek den band om uw hart, dien gij zoo sterk hebt gelegd" [6]) schijnt er op te wijzen, dat die band ook soms om het godsbeeld werd geslagen. Met het verbreken van dien band was meteen de goddelijke toorn verbroken. De band-ritus diende derhalve tegen zonde, leed en toorn. Weer een bewijs, hoe nauw deze drie met elkander samenhingen.

Deze ritus wortelde in de voorstelling, dat de zonde als een macht buiten den mensch hem omving. Nauw verwant was daarmee de idee, dat zonde en leed een „ban" waren, die den mensch in zijn macht had [7]).

De ban, waarvan de bezweringen zoo vaak spreken, kunnen wij het best karakterizeeren als „magische besmetting" [8]). Iets

---

1) King, BMS No. 2, 27; Craig, RT II 12 v.; Šurpu V. VI 182 v. Maḳlu IV 58 v.; CT XVI 3, 126 (Schrank, Sühnr. 18).

2) Bij de inim-nim-ma (BMS) wordt den priester de keus gelaten tusschen den band- en den wierookritus No. 17, 15 (No. 16, 18, 21, 22, 28, 34, 38, 39, 44, 46, 47 van BMS; zie King, a. w. 70 v.; ook Ebeling, Quellen 9, 10, 13, 14).

3) No. 6, 24. 32. 36. Ook 9, 11?

4) No. 7, 12; 14, 40.

5) No. 18, 8.

6) No. 15, 23. Šurpu IV 56 spreekt van den band des harten (kiṣir libbi) van god en godin, en in IV R[2] 54), 2, 22 wordt kiṣirtu met toorn gelijk gesteld (KB VI 2, 60).

7) No. 5, 7; 6, 19. 21; 15, 25; 21, 8.

8) Naar de etymologie van het woord, zou de ban met de bezwering samenhangen; māmītu komt van een stam ימא „bezweren" (Mercer, Oath 26. Schwally, OLZ XX—1917—84).

te doen, waaraan een magisch gevaar verbonden was, zooals vuil waschwater zien, dat bracht onafwendbaar zeker schadelijke gevolgen, het laadde een ban op dien mensch. Over een ander een bezweringsformule uitspreken, om hem daarmee te kwetsen, dat had zonder mankeeren de gewenschte uitwerking. Doch men kon ook over zichzelf een ban brengen, bijv. door een gezworen eed te breken; met strikte noodzakelijkheid kwam dan al de ellende, waarvan de eed had gesproken, over den meineedige [1]). Maar ook kon men door te zondigen een ban over zich brengen, d. i. onvermijdelijk zeker den stroom van het leed, die aan die zonde vast zat, ontketenen en over zich doen neerstorten [2]). De ban-voorstelling koppelde dus zeer nauw de zonde aan het leed vast; om Westersch te spreken: het laatste kwam krachtens innerlijke causaliteit uit de eerste voort. De ban-idee miste dus het element van den goddelijken toorn, die de straf (het lijden) oplegde. Zij hoorde thuis in de magie, die ook met zonde en leed als in nauwen samenhang met elkander staande rekende, doch daarbij in de ellende alleen een mechanisch gevolg van de zonde zag [3]). In de zwarte magie was de ban oppermachtig, zelfs machtiger dan de goden. De ban was „eene beperking van de goden, die ze niet konden doorbreken; geen god kon haar neerwerpen; noch god noch mensch haar verbreken" [4]). De ban verscheen dan ook als de gelijkwaardige tusschen de goden Nusku, Sin, Šamaš, Adad, Ea, Marduk, Nebo, de beschermgoden en de stadgoden [5]). Gelukkig wist de religie iets anders.

De ban droeg een verderf-brengend karakter. Dat was het

---

1) Mercer, a.w. en Pedersen, Der Eid bei den Semiten, 1914.

2) King, BMS No. 59, 7 noemt in een adem a r n i u m ā m ī t i l ā n i.

3) Vlgs. Weber was de ban der Zustand des Menschen, die der Gottheit verfallen ist (AO VII 4, 9). Maar de ban was juist van nature areligieus en in de magie komt dat heel duidelijk uit. Ook Caspari brengt den ban met de goden in verband; het zou een toestand van gebondenheid door den god zijn (Bussps. 59).

4) IVR 16 No. 1, 4. 8. 10.

5) Rm 2 I 159 Vz 5—17.

wapen, waarvan de toovenaar en heks zich bedienden, om hun slachtoffers te treffen. De ban was de werking van een boosaardig magisch fluidum. Daar bestond slechts één middel den ban te overwinnen, n.l. door over een nog machtiger magisch fluidum van goeden aard te beschikken. Dat bezat men in de goden. De goden werden tegen den ban te hulp geroepen. Men bad: „Verbreek mijn ban" [1]; „Mijn ban worde verbroken" [2]. De macht (mana) der goden kon de macht der zonde neutralizeeren. De goden waren de sterkste toovenaars; vooral Marduk was de mašmaš ilāni, „die allen mogelijken ban, die den mensch, den zoon van zijn god, mocht hebben bevangen", kon verbreken [3], de bēl ašipūti [4], dien men nooit zonder goeden uitslag aanriep [5].

Bij de verzoeningsriten bekleedden ook de handelingen in het bīt rimki een voorname plaats [6]. Daar hadden de wasschingen plaats, waarna de priester het waschwater naar buiten droeg en wegwierp. Daaraan lag de idee ten grondslag, dat de zonde een uitwendige onreinheid was, die kon worden afgewasschen. Dezelfde gedachte vinden we ook belichaamd in het voorschrift dat de priester des konings huid moest scheren. Daarmee werd de zonde ook weggenomen. En ze spreekt zich eindelijk uit in den eisch een boetekleed aan te doen over het naakte lichaam [7]. Daarin ging de zonde vastzitten, die met het uittrekken van het kleed werd verwijderd. Een vervolgens aangetrokken rein kleed maakte het mogelijk weer rein voor den god te staan.

Ook op deze riten vinden we in de boetepsalmen eenige toespelingen. Op die waschceremoniën zal wel gedoeld zijn, als

---

1) No. 15, 25.
2) No. 21, 8.
3) Šurpu III 1 vv.
4) No. 11, 18.
5) No. 10, 31—38.
6) Zimmern, BBR, No. 26 Kol. III en IV; CT XVI 11, 34 vv.; VR 51 Kol. III; ASKT 75, Vz. 6; Maḳlu VII 77—79.
7) Schrank heeft aangetoond, dat het boetekleed op het bloote lichaam werd gedragen (Sühnr. 28—34, 69—71).

er wordt gebeden: „De visch neme mijn rouw mede, de rivier voere hem mee; het stroomende water van de rivier wassche mij af" [1]) en „De aarde neme mijn rouw over en neme dien weg in de waterdiepte" [2]).

Van het boetekleed vinden we eene duidelijke vermelding. Het blijkt, dat de boeteling gehuld in boetegewaad zijn gebed opzond. „O heer, in boetegewaad stort hij zijn klacht uit" [3]). Daaraan ging natuurlijk een afleggen van het gewone kleed vooraf [4]). De voorstelling, dat met het kleed tegelijk de zonden werden weggenomen, heeft een psalm bewaard in deze uitdrukking: „Scheur mijne vele schanddaden als een kleed van mij af" [5]).

Over het woord, dat door velen als een technischen term voor verzoenen wordt aangezien, kuppuru, kunnen we heel kort zijn. Is het niet merkwaardig, dat het in de boetepsalmen slechts twee malen voorkomt, waarvan één plaats nog kwestieus is? Het is No. 10, 40 en 42, waar men misschien mag aanvullen ka] -pāra ennīta. De tweede plaats is No. 13, 15, die reeds eerder werd aangehaald [6]). De groote belangstelling, die kuppuru is te beurt gevallen, is alleen te verklaren uit de gelijkluidendheid met כִּפֶּר, den Hebr. technischen term voor verzoenen. Had die niet bestaan, dan had het woord zeker zooveel aandacht niet getrokken. De teksten verleenen er tenminste in 't geheel geen belangrijke plaats aan, zij noemen het nauwelijks, en men mist het juist in zulke teksten, waar wij het 't eerst zouden verwachten. In de 24 teksten over het ašipu-rituaal, door

1) No. 21, 11 v.

2) No. 13, 15; vgl. No. 6, 35. 11, 20.

3) No. 3, 8; vgl. 2, 7. Het aandoen van het boetekleed behoorde ook tot de rouwgebruiken (Winckler, Altor. Forsch. II 28 vv. 60 vv.).

4) No. 23, 17. Ook K 9618 (Langdon, BL No. 115) vs. 10?

5) No. 14, 58, vgl. 21, 10. Ook in een magischen tekst: „Mijne zonden mogen afgescheurd worden" (Weber, AO VII 4, 18). Vgl. Šurpu V. VI 14/15: „Smart bedekte hem als een kleed".

6) Zie boven bij 2); Akk.: irṣitum maḫirat ana apsī adirti liškuppir.

Zimmern gepubliceerd, die alle met verzoeningsriten zich bezig houden, komt k u p p u r u slechts in drie teksten voor [1]). Het verschijnt dan nog als een zeer algemeene aanwijzing, zoodat het onmogelijk is te zeggen, welke handeling ermee wordt bedoeld. Zooveel is echter wel duidelijk, dat het stellig niet „afwasschen" beteekent [2]). De boetepsalmen leeren ons over de ware beteekenis evenmin iets.

Een andere handeling in het „waschhuis" te verrichten, het zitten, wordt ook even vermeld [3]). Het wordt er zeker niet zonder bedoeling gezegd. Het was geen toevallige houding van den boeteling, maar de opvolging van een voorschrift, waaraan na het wasschen en het aandoen van het reine kleed moest zijn voldaan [4]). De plaats, waar men neerzat, heette in het Akk. k i ḫ u l l u, waarin Zimmern een woord ziet, aan het Sum. ontleend, dat „plaats des boozen" [5]) zou beteekenen. Volgde op het „zitten" wellicht het zich ter aarde neerwerpen [6])?

In den grooten ontzondigingsritus voor een koning, boven aangehaald [7]), moet de bezweerder een mengel van honig en boter naar de vier windrichtingen slingeren. Zou op zulk een handeling soms gedoeld zijn, als er wordt gebeden: „De wind drage de

---

1) No. 26, 28, 41 en 42.

2) In de ritualen wordt k u p p u r u steeds van het wasschen onderscheiden. Beteekent het misschien „bestrijken" of „wegstrijken". Daarmee komt men tenminste overal uit, zelfs bij de woorden, die Zimmern als bewijs voor „abwisschen" bijbrengt: d i m t a š a i k a p p a r (BBR, 92). Men zie de uitvoerige studie hierover van Schrank (Sühnr. 81—87). Hij gaat echter zeker verkeerd, als hij meent, dat k u p p u r u, omdat het steeds aan een kranke werd toegepast, oorspr. geen lustratieve, expiatorische, maar een medische beteekenis had. Dat verschil kende men in Babel niet. De kranke was de zondaar, genezen was verzoenen, de arts was de priester. Burney neemt het zuiver expiatorisch. Het zou beteekenen „wit, glanzend maken" (ET 1911, 325).

3) No. 6, 13. 18, 2.

4) Zimmern, BBR No. 26 Kol. IV 35 v. vgl. Schrank, Sühnr. 59—65.

5) Bij Schrank, Sühnr. 60 in aant. 1. Hij verwijst daarbij naar K 2001 Kol. IV 17 vv. (Craig, RT I 17).

6) No. 23, 18; vgl. K a - š ù - g a l = l a b ā n a p p i (No. 20, 1).

7) Zie bl. 125.

zonde, die ik bedreven heb, weg" [1]) en: „Mijne klachten mogen de zeven winden wegdragen" [2])? Meer dan deze vraag kan echter niet gedaan worden.

Ziehier het geheel der ritueele handelingen, waaraan deze teksten ons herinneren en waaraan de boetelingen zich ook naar alle waarschijnlijkheid hebben onderworpen. Zulke zuiver ritueele handelingen, die de zonde verwijderden als ware zij, iets stoffelijks, vormen een schril contrast met de andere voorstellingen omtrent de zonde. Als de zonde een overtreding tegen de goden was, een verplaatsing van de grens, die deze van de menschen scheidde, een wandaad, die hun toorn opwekte, dan was de zonde een d a a d. Deze voorstelling ontmoetten we in de zondebelijdenis (zie hoofdstuk II). Dan kwam het voor den zondaar op de vergeving aan, die de goden in hun vrije goedheid hem konden schenken. Om die vergeving kon hij de goden bidden, doch hen er niet toe dwingen. Maar als de zonde werd weggewasschen, in de lucht geslingerd, door een boetekleed opgeslorpt, met een band-ritus ontbonden, dan was zij een besmetting met een etherisch fijne, stoffelijke, kwaadaardige macht en was haar verwijdering geen kwestie van goddelijke barmhartigheid maar van het juiste woord en de juiste handeling. Deze laatste reeks van voorstellingen gold in den cultus. Daarin werkte, evenals in alle magische voorstellingen en handelingen, de primitieve mana-voorstelling door. In de zonde openbaarde zich dan het booze mana, waartegen men in de cultische riten het goede mana te hulp nam. De cultus was niet anders, dan een door allerlei middelen ten bate der menschen aanwenden van het heilzaam machtsfluidum, dat in allerlei heilige dingen, en vooral in de goden woonde. Dat was wel religie, maar religie van laag gehalte, immers religie zonder geestelijk-zedelijken grondslag. En nu is dit het merkwaardige, dat in het Babyl. bewustzijn de voorstellingen, die bij den magisch-gebouwden

1) No. 14, 57.
2) No. 21, 9; vgl. vs. 10.

cultus behoorden, zoo vreedzaam naast die andere, van hooger religieus gehalte, konden voortleven. De hoogere religieuze voorstellingen konden het niet winnen, omdat zij zooals ons in hoofdstuk III bleek, ten slotte ook aan het stoffelijke, niet-zedelijke vastgeketend zaten.

Dat die meer geestelijke opvatting der zonde geheel zonder toepassing bleef, mag men niet zeggen. Zij deed zich gelden, als men bad, dat de god de zonde mocht vergeten [1]), of dat hij de zonde van niet veel waarde mocht achten en niet zou toerekenen [2]). Maar het meest in overeenstemming met de Babylonische godsidee was de bede, dat de goden de zonden voortaan goede daden zouden noemen, of zooals zij het realistischer zeiden: „in goede daden veranderen", eene uitdrukking, waarover reeds werd gesproken in verband met de godsvoorstelling [3]). Deze bede reageerde zuiver op het besef, dat de mensch zondigde, omdat de god zijne daden uit louter willekeur zonden had believen te noemen. Door ze nu eenvoudig weer goed te noemen, ontnam hij aan den toorn en aan het leed de reden van bestaan. Deze wijze van verzoening was niet magisch, doch men kan ze ook niet zedelijk noemen. Wel was ze religieus in zooverre, dat zij de zonde opvatte als eene geestelijke verhouding van den mensch en den god, en de mogelijkheid der verlossing geheel in de handen van de goden legde. Niet van allerlei menschelijke daden, maar van den onbeperkten wil der goden hing het af, of toorn en leed zouden verdwijnen. Het echt religieuze grondgevoel der volstrekte afhankelijkheid openbaart zich hier krachtig, doch het mist den zedelijken inhoud en het zedelijk doel.

Aan het gebed, om verlossing van de zonde, van welks verhooring alle geluk afhing, zette men soms kracht bij door een vrijwillig vasten. Tenminste, twee boetelingen zeggen, dat zij

---

1) No. 18, 9. 21, 7. Vgl. Sev. Tabl. 82.
2) No. 12, 9, i l i i̯ a m ē š a t t a, van מאשׁ (HWB 391b).
3) Zie bl. 71.

dit hebben gedaan [1]). Zij aten geen reine spijze en dronken geen rein water, waarmee geen exira soort van voedsel is bedoeld, maar het gewone eten [2]). Dat lieten zij staan, of vervingen het misschien door heel slecht eten [3]). Zoo trachtte men het medelijden bij de goden op te wekken.

Zulke vrijwillige verrichtingen om aan het gebed kracht bij te zetten, waren geenszins overbodig. Want de goden waren niet verplicht, om het gebed aan te nemen en in te willigen. Zij konden het ook weigeren, het naar de aarde terugzenden, zooals het zoo teekenachtig wordt gezegd [4]). Heel deemoedig smeekte men dan ook, of de goden de zieleklacht, het gebed wilden aannemen, zich tot hun knecht wenden [5]). Om welke oorzaak de goden het gebed misschien niet wilden hooren, wordt niet met zoovele woorden gezegd. Aliereerst mag men natuurlijk denken aan de majesteit der goden, die door hunne willekeur een nog dreigender karakter verkreeg. Als zij wilden, dan konden zij een mensch geheel verstooten [6]). Maar daarnaast zal het besef, dat men tegen de goden gezondigd had, het gevoel hebben versterkt, dat men op verhooring geen recht had. Ligt dat niet achter woorden als deze: „Vergeet mijne misdaden, neem mijn smeeking aan" [7])? 't Was immers de zonde, die de goden van de menschen had gescheiden [8])?

En toch waagde men het, zonder bemiddeling tot die goden te spreken. In niet minder dan twaalf boetepsalmen wendt de

---

1) No. 14, 17 v. 24, 11 v. Zoo ook Jastrow, Rel. II 76. Caspari acht het òf een oncontroleerbare hyperbool, òf het beteekent: ik at geen spijze zonder dat ik weende. (Bussps. 65 [1]).

2) ú š e m = a k ā l u e l l u (IVR 52 No. 2 Az. 14/15). Het is ook u r k ī t u (groente). Het werd gebakken (e p ū). Zie HWB 243b, Glossar 263.

3) Op het weigeren van het gereedgemaakte maal wijst een koning in 81—2—4, 188 (ZfA V 80), 9—12.

4) No. 2, 11; 15, 24.

5) No. 9, 22; 14, 43—46; 18, 14; 21, 1. 6.

6) No. 9, 24.

7) No. 18, 9, vgl. Sev. Tabl. 82.

8) Zie bl. 119—121.

boeteling zich direct tot de godheid [1]). Dat durfde hij, omdat hij naast het besef van de macht der goden ook het geloof aan hunne liefde bezat.

Maar dat is niet de eenige stemming, die in de boetepsalmen aan den dag treedt. Daar is ook die andere stemming, dat men tot zulke vertoornde goden niet zoo maar alléén kon naderen. 't Was toch geen lichte zaak de goden te verzoenen! Soms wordt dan ook verzekerd, dat wie het op eigen gelegenheid wilde beproeven, beschaamd uitkwam. „Hij verkiest iets, dat te groot is voor zijn hart, die zichzelf recht wil verschaffen" [2]). Van iemand, die alle moeite heeft gedaan, om zijn ban en boeien te breken, verklaart de priester: „Hij wil zich verlossen, maar weet geen raad" [3]). Om van den toorn bevrijd te worden, was goddelijke hulp noodig. Daar moesten goden tusschen den zondaar en de vertoornde goden in gaan staan, en dezen door hunne voorspraak (gebed en smeeking genoemd) gunstig voor den boeteling stemmen. Men bad er dan ook herhaaldelijk om, dat bepaalde, met name genoemde, goden voorspraak zouden doen (ubi dibba; abūti ṣabātu). Waarom dat vooral goden konden doen? Omdat zij de geheimen der godenwereld kenden en het wezen van den vertoornden god. Wie daarin een vreemdeling was, zou van zijne poging weinig succes beleven. „Wie het hart van den heer kent, spreke eene smeeking tot u" wordt ergens gezegd, waarna Anu, Enlil, Ea, Marduk, Enbilulu, Nebo en Dikud-maḫ (= Šamaš) worden aangeroepen [5]).

---

1) Nos. 1, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20 en 22.

2) No. 22, 19, waarbij men bedenke, dat „recht verschaffen" hetzelfde is als „gelukkig maken".

3) No. 6, 25.

4) In magische teksten is het woord „voorspraak" van de magische werking van ritueele dingen gebezigd. In Ebeling, KAR II 26 wordt een afbeelding van een wolf gemaakt (en verbrand?). Die afbeelding wordt genoemd ṣabit abūti (Vz. 50), „die den vertoornden god en de vertoornde godin gunstig stemt" (vs. 49).

5) 81—2—4, 207 (Langdon, BL 49) Az. 3—14; K 3390 (Langdon, BL, 58) Az. 6 vv.

Die kenden het hart van „den heer" omdat zij ook goden waren.

Vaak werden de particuliere beschermgoden van den boeteling om voorspraak aangeroepen [1]). Deze zijn met ilii̯a en ištari̯a bedoeld. De beschermgod was van den mensch dingir-ní-ba-gè, „zijn speciale god" [2]). Zóó was het bidden voor den beschermeling het bijzondere werk dezer goden, dat zij werden genoemd: „mijn god des gebeds mijne godin der smeeking" [3]). Dat de beschermgod ter bemiddeling werd aangeroepen, is in overeenstemming met de talrijke voorstellingen, waarop zulk een god is afgebeeld, terwijl hij aan de hand den mensch naar den hoofdgod leidt [4]).

Tot dit godenpaar, als tot twee vertoornde goden, worden echter ook eenige boetepsalmen gericht [5]). Zij waren dus niet per se gunstig gezind, zij konden ook toornen [6]). Omdat de beschermgod de god was, aan wien men het leven dankte [7]), op wiens hulp men het eerst was aangewezen, zou men verwachten, dat de boetepsalmen tot hem en zijne gemalin gericht, ook het intiemste karakter droegen. Wie echter de bedoelde psalmen met de andere vergelijkt, komt tot een tegenovergestelde conclusie. Zij geven juist zeer weinig plaats aan persoonlijke ontboezemingen, en vertolken het minst, wat de mensch van zijne zonde voelde en dacht. Van eene hartelijke betrekking tusschen den mensch en zijn beschermgod blijkt in onze teksten

---

1) No. 3, 12 v.; 4, 17 v.; 5, 13 v.; 7, 15 v.; 10, 68 v.; 21, 22 v.; 24, 19 v.; 25, 25 v.

2) No. 19, 6. Beschermgod en -godin vormden zóó tezamen een paar, dat in het Sum. alleen een suffix achter het tweede woord werd gezet: dim-me-ir damalnin-mu (No. 14, 8; 20, 7).

3) bijv. No. 3, 12 v.

4) Zie bl. 104 v.

5) Nos. 12, 13, 18, 19 (?) en 21.

6) No. 12, 3 v.; 13, 1 v.; 21, 1 v. Ook in No. 14 is onder de mogelijkerwijs vertoornde goden eene plaats aan de beschermgoden ingeruimd (vs. 6—9. 19 v. 22 v. 31 v. 39 v. 44 v. 47 v. 59 v.

7) No. 6, 37; 12, 1; 15, 10.

niets. De liederen aan Marduk gewijd zijn veel hartelijker en dieper. Dat komt waarschijnlijk daardoor, dat er geen psalmen speciaal voor „de beschermgoden" werden gedicht, maar dat teksten, die oorspronkelijk voor een der hoofdgoden hadden gediend, door eene geringe wijziging voor de particuliere goden geschikt werden gemaakt. Maar daarvoor konden dan alleen die psalmen dienen, die zoo min mogelijk bijzonderheden bevatten, anders kon ieder ze niet op zijne goden toepassen. In onze teksten is van die omwerking nog iets te zien. No. 12 vermeldt eerst de beide beschermgoden, doch spreekt daarna in alle volgende verzen tot een god alleen [1]). In No. 15 hebben we een tekst, waarin de omwerking is begonnen, doch niet voltooid. Dit gebed was tot Ištar gericht. Wat lag nu meer voor de hand, dan Ištar in algemeenen zin te nemen als „godin" [2]). Dan gold de psalm van de beschermgodin. Maar dit vereischte de inlassching van een regel over den beschermgod (vs. 21), die er nu vreemd verdwaald tusschen staat, want het heele gedicht blijft zich tot Ištar wenden.

Waren de beschermgoden toornig, dan werden juist de groote goden aangeroepen, om hen te verzoenen. „Zijn god en godin zijn toornig tegen hem; ú roept hij aan" [3]). Van Ninib gold het: „Wiens god en godin toornen, dien beschikt gij haastig vrede" [4]).

Soms ook had de beschermgod den mensch moeten verlaten,

---

1) Zoo wordt in No. 13 de beschermgod „de schepper aller menschen" genoemd, een titel, die niet den particulieren god, maar wel bijv. Marduk toekomt.

2) Innanna (Jastrow, Rel. I 135 [1]) en Ištar (ald. 82) waren h e t type van alle godinnen, zoodat die namen in vele teksten kortweg „godin" beteekenen. I š t a r ā t i = godinnen (HWB 154a). Waar in de boetepsalmen de „godin" wordt genoemd, heeft het Akk. i š t a r. In No. 24, 7 leest men: u m m u i l u i š t a r i t u m, goddelijke moeder.

3) No. 20, 7.

4) King, BMS No. 2, 24. Schollmeyer, Šamaš No. 6, 13 v.: „Ik zou u willen zenden tot mijn god, die tegen mij toornt, tot mijne godin, die tegen mij verbolgen is". Daarvoor wordt eerst duidelijkheidshalve gezegd, dat de beschermgod N. N. en de beschermgodin N. N. is. De bidder had dus de namen slechts in te vullen, om het adres, waar de hoofdgod zich moest vervoegen, gereed te hebben.

omdat de een of ander der groote goden verbolgen was. Dan moest eerst de laatste verzoend worden, opdat hij den mensch weer aan de hoede van zijn god zou willen opdragen. „Doe zijn aangezicht lichten, draag hem op aan den god, die hem schiep" [1]). Tot Marduk bad men: „Beveel mij aan de genadige handen van den god mijns heils aan" [2]). Hier was de beschermgod dus zuiver de middelaar tusschen de groote goden en den mensch. Door zijne bemiddeling ervoer men den toorn, doch evenzeer de gunst dier goden. Op hun bevel verleende de beschermgod zijne bijstand of trok die weer in.

Het waren echter niet alleen de beschermgoden, die als middelaars fungeerden; ook de groote goden deden dat. Zoo werd de eene groote god om voorspraak bij den anderen aangeroepen. In een psalm aan Ai moet Šamaš, als haar geliefde gemaal, bij haar een goed woord voor den boeteling doen [3]). Later wordt in dienzelfden psalm een der kinderen van Šamaš opgeroepen, n.l. Mēšaru, tezamen met Nusku, de bode van Ai. Het is treffend hoe hier op de liefde van Ai een beroep wordt gedaan, door haar Šamaš juist als haren „geliefden gemaal" voor te stellen [4]). Even teer is dit woord tot Enlil: „De ouders Ea en Ištar, die u verwekt hebben, spreken een gebed tot u" [5]). Overeenkomstig het ašipu-rituaal wordt in No. 6 aan Ea een bemiddelende rol toebedeeld [6]); zijne tusschenkomst is nooit

1) No. 6, 37.

2) No. 16, 26. In de magie komt „aan de handen van zijn god aanbevelen" (a n a ḳ ā t ā š a i l i š u p a ḳ ā d u) in zeer nauw verband voor met rein zijn (Šurpu V. VI 169 vv.). De begenadigde heet p a ḳ i d ḳ ā t i (Schrank, Sühnr. 69).

3) No. 7, 13 v.

4) No. 5, 19 wordt tot Marduk van zijne „geliefde gemalin" Zarpanitu gesproken. Asurbanipal bad tot Ištar: „doe voorspraak bij uw geliefde, den vader der goden . . . . Ašur" (81—2—4, 188 Az. 25).

5) No. 4, 29.

6) In King, BMS No. 6 wordt Bau om bemiddeling āangeroepen bij den vertoornden stadgod. In No. 33 wordt tot Tašmetu om tusschenkomst bij Nebo gesmeekt. In de Adapa-mythe doen Tammuz en Gišzida een goed woord voor Adapa bij Anu.

zonder uitwerking. In Utukkē limnūti heet hij de god, „die alles rustig maakt en doet bedaren" [1]). Maar deze eigenschap, de groote goden rustig te kunnen maken, kwam niet hem alleen toe. Bij gelegenheid wordt ook Sin genoemd „die de groote goden doet omkeeren" [2]). In No. 2 wordt tegen denzelfden god zijne minder bekende gemalin Manungal te hulp geroepen (vs. 10), en eindelijk wordt in No. 25 (tegen Šamaš) aan Enlil en Papsukal om voorbede gevraagd (vs. 27 en 30).

Het uitvoerigst zijn in het aanroepen van voorbiddende goden die psalmen, welke met een godenlijst eindigen. Er zijn vier van zulke boetepsalmen, nl. No. 4, 5, 22 en 24 [3]). Zoo toch, als een opsomming van voorbiddende goden, moet men deze lijst opvatten en niet, zooals Jastrow doet [4]), als een lijst van aangeroepen vertoornde goden.

In deze godenlijst worden achtereenvolgens genoemd na de beschermgoden: Amurru, Ašrat, Ea, Damkina, Marduk, Zarpanitu, de bruid, de eerstgeboren dochter van Ib [5]), Tašmetu, Nana. No. 5, dat een psalm aan Marduk is, laat dezen uit de lijst natuurlijk wegvallen. No. 4 vult haar aan met Ea en Ištar, Ninlil en Nusku. Dat geschiedt met het oog op Enlil, aan wien dit gebed is geadresseerd. Ea en Ištar waren zijne ouders, Ninlil

---

1) III 230 vv. In het zondvloedverhaal beschermt Ea Utnapištim tegen de bedreigingen van Enlil.

2) K 3431 (Meek, No. 33) Vz. 12 v.

3) De opsomming, waarmee No. 25 begint is een lijst van aangeroepen goden, door den maker uit een publieken klaagzang overgenomen (zie bl. 50 v.). De lijst, die achter No. 16 is gevoegd, dankt haar ontstaan aan de opname van dit lied onder de bezweringen. Zij zijn geen voorbidders, maar worden opgeroepen, om zelf de zonde te verbreken.

4) Rel. II 78. 97.

5) IVR 23 Kol. II 44/45 [d]Ib-a-gè = bēlum [ilu]Ninib. Vaak komt een godennaam met en zonder Nin voor (Jastrow, Rel. I 155, die daarom Ib = Ninib neemt). K 49 Kol. I 36: Ib, Uraš (Glossar 51). Hehn, Gottesidee 46 gewaagt van een Ib of Ib-gal als deel van Eanna, waar Nisaba geboren was. Zimmern leidt Uraš van erēšu, „beslissen", af. Jastrow houdt het voor een glosse bij Ib (= Ninib). Men leze om de onzekerheid nog Ib.

zijne gemalin en Nusku zijn zoon en bode. No. 22 laat de beschermgoden weg en Ninib en Ninlil, aan Ea voorafgaan. Verder ontbreken daar aan het eind Tašmetu en Nana [1]).

De goden worden in deze lijsten zelden bij hunnen naam genoemd, maar meestal door omschrijvingen aangeduid, die altijd in het Sum. worden gegeven, met slechts éénmaal eene Akk. vertaling erbij (No. 4). Alleen de godin Nana wordt bij haar eigennaam genoemd [2]). Toch kan, ondanks dezen Sum. antieken vorm de lijst, zooals zij daar ligt, niet van voor Ḫammurapi dateeren. Dit blijkt reeds uit de aanwezigheid van Tašmetu en Zarpanitu [3]), en vooral uit de hooge eer aan Marduk en Babel gegeven. Marduk heet „Machthebber aller menschen" en Babel „de woning des levens". Zoo iets is eerst na Ḫammurapi's veroveringen denkbaar [4]). Zou dan ook de verschijning van de Westersche goden Amurru en Ašrat, en dan nog wel aan het hoofd van de lijst voor Ea, er niet op wijzen, dat deze

---

1) Soortgelijke lijsten veel in Reisner's teksten (SBH) en o.a. ook Šurpu III 147 vv.

2) Dit is waarschijnlijk daaraan te wijten, dat zij later een plaats aan het einde der lijst kreeg. Steeds wordt een god gevolgd door zijne gemalin. Daarom zal de „dochter van Ib" de gemalin van Nebo zijn. Zij wordt de „bruid" genoemd. Wie dat is, kan tot nog toe niet worden gezegd. Was zij aan later levende Babyloniërs of Assyriërs bekend? In Assyrië werd Nebo in verbinding gedacht met Tašmetu (eig. een abstractie; Nebo heette oudtijds ilu tašmēti, „god der openbaring"), een godin, die voor Ḫammurapi zeker niet werd vereerd. Een Assyriër heeft haar naam achter die der onbekende „dochter van Ib" gezet. Hij durfde haar niet in zulk een heiligen tekst in haar plaats te schrijven. In het tweede Babyl. rijk werd Nana als de gemalin van Nebo beschouwd (Jastrow, Rel. I, 123 vv.). Een afschrijver uit dien tijd vond het noodig, haar achter de twee reeds aanwezigen te plaatsen, maar kon voor haar geen passende Sum. omschrijving vinden of bedenken. Vandaar haar naam alleen. Door deze hypothese laat zich tenminste het vreemde verschijnsel verklaren dat Nebo drie gemalinnen achter zich heeft. Dezelfde verschijning van Tašmetu en Nana, doch in omgekeerde volgorde, achter Nebo treft men ook aan in Šurpu II 156 v.

3) Jastrow, Rel. I 115 v.

4) Jastrow, Rel. I 113.

lijst is ontstaan — zoo niet onder persoonlijke medewerking, dan toch — onder invloed van den Westerling Ḫammurapi?

Laten we deze Westersche goden weg, dan blijven er over: Ea, Marduk en Nebo met hunne respectieve gemalinnen. De grondslag der lijst is de tweeheid, waarvan ook de bezweringen zoo vol zijn, nl. die van Ea en Marduk. De eerste was de magiër onder de goden en de tweede de verlosser bij uitnemendheid. Nebo is er in het gevolg van Marduk in opgenomen. Nebo's tempelstad, Borsippa, lag zóó vlak bij Babel, dat hij met Marduk in aanzien steeg [1]). Dit geschiedde nog niet dadelijk. In het Ass. rijk is zijn troon eerst hoog verheven; dáár werd hij zeer vereerd; en het tweede Babyl. rijk nam die vereering over. Misschien kreeg hij dus wel van een Ass. redactor zijne plaats achter Marduk in deze opsomming en hij bekleedde die te eervoller, daar hij als god der wijsheid en der openbaring (stond hij oorspronkelijk niet in verband met de waterdiepte, evenals Ea?) in teksten als deze, die zich zoo zeer met goddelijke krachten bezig hielden, goede diensten kon bewijzen.

In deze godenlijst vertoonen de boetepsalmen uitwendig veel overeenkomst met de magische teksten. En toch is er zoo groot verschil. In de magie diende het opnoemen van godennamen, hoe meer hoe liever, om van een groote hoeveelheid magische kracht verzekerd te zijn. In de boetepsalmen (zij hebben dit met vele Reisner'sche teksten gemeen, die ook zulk eene godenlijst bezitten) wordt niet over hen beschikt, maar op hun goedheid een beroep gedaan. Zij zijn den bidder niet onderworpen, maar hij is van hen afhankelijk. Bovendien moeten in onze teksten deze goden zich niet tegen het kwaad keeren, maar met hun goede woorden de vertoornde goden vriendelijk trachten te stemmen. Zulke godenlijsten mogen dus ook in de magie voorkomen, we hebben hier de sfeer der magie verlaten en bevinden ons in een religieuze gedachtenwereld.

Traden naast de ter voorspraak aangeroepen goden ook

1) Jastrow, Rel. I 117.

menschen, speciaal priesters, als middelaars bij de vertoornde goden op ten behoeve van den boeteling? We hooren in zes teksten den priester en den boeteling beurtelings bidden [1]). In de lengte der stukken, die aan beide partijen worden toegewezen, is geen regelmaat op te merken. Ook wat hun inhoud betreft vertoonen die gedeelten geen verschillen. Zoowel priester als boeteling gewagen van de zonde en klagen over het leed en bidden om verlossing ervan. Iets bijzonder priesterlijks steekt er in de woorden van den priester niet. Noodzakelijk was het spreken van dezen evenmin, gelijk blijkt uit het feit, dat de meeste boetepsalmen dezen beurt-vorm missen. Dat sommige in den vorm van een beurtzang werden voorgedragen, schijnt meer een kwestie van liturgischen smaak te zijn geweest. Dat de gedichten terstond in dezen vorm waren opgesteld, is niet waarschijnlijk. Daarvoor zijn ze teveel uit het hart geweld. Zij zijn later in dezen vorm geredigeerd [2]). Het is onjuist, als Jastrow zegt, dat deze dialoogvorm, zooals hij het noemt [3]) (men spreke liever van beurtzang), het besef vertolkt, dat er voor de verzoening drie personen noodig waren, de god, de mensch en de priester [4]). In deze zes teksten treedt de priester niet als middelaar op, hij neemt alleen een oogenblik het gebed van den lijder over; doch hij zegt niets, of deze had het ook kunnen zeggen. En zouden dan de overige, „monologische" teksten geen verzoening hebben bewerkt? Daar waren ze toch voor? Het is toch ondenkbaar, dat de beurtzang-vorm zou zijn weggelaten, als die voor de verzoeming onmisbaar ware geweest.

Dat er in de boetepsalmen van geen middelaarschap der priesters sprake is, verwondert ons niet, als we bedenken, dat

---

1) Nos. 6, 7, 19, 20, 22 en 25 (vs. 22—24). Zou No. 2 het priester-deel van zulk een beurtzang zijn?

2) Caspari, Bussps. 21 v.

3) Rel. II 82. Priester en boeteling spreken niet tot elkander, maar om beurten tot den god. Weber, Lit. 143: Wechselrede. Jeremias (La Sanssaye, Lehrbuch [2] I 198): Wechselgesänge.

4) a. w. 74. Daartegen Caspari, a. w. 67.

hun dichters, of althans hun eerste gebruikers, koningen waren [1]). De koning had geen priester als middelaar noodig, omdat hij zelf priester en god was. Hij vertegenwoordigde de goden bij de menschen, was hun zoon [2]), door een godin gebaard [3]) en gevoed [4]), de gemaal van godinnen [5]), hij kon zich een god noemen en noemde zich ook werkelijk een god [6]). Aan den anderen kant onderhield hij ten algemeenen nutte de betrekking met de heilige machten door zijn gebed en offer en was zoo de priester van zijn volk. In Babel [7]), onder Israël [8]), in Griekenland en Rome [9]), bij de natuurvolken [10]), kortom over de

---

1) Nos. 1—5; 6, 38 v.; 8; 10, 72 v.; 16, 28 v.; 21, 24.

2) Eannatum is de zoon van Ninḫarsag (Th.-Dangin, SAK 14, 18, 8 v.), Lugalzaggisi van Nisaba (Jastrow, Rel. I 170), Urbau van Ningal (SAK 60a 1, 7 v.), Gudea van Gatumdug (76d 1, 17 v.), Ningišzida (140, 24, 7), en van Nisaba (154, 1, 26 v.), Dungi van Ningal (194y 1, 2).

3) Gatumdug heeft Gudea in het schoone heiligdom gebaard (SAK 82f 1, 12—21).

4) Eannatum is door de heilige melk van Ninḫarsag gevoed (a. w. 18, 5, 47 v., 20, 2, 2. 22, 2, 5. 24, 4, 9) en ook Gudea (154, 1, 28 v.).

5) Eannatum noemt zich de gemaal van Inninna (186, 8 v.), Gimil-Sin van Anunit (200, 4b), Išme-Dagan van Inninna (206, 5).

6) Sargon van Agade begon er mee, het godsteeken voor zijn naam te plaatsen (a. w. 164d 1, 1. hl). Sayce achtte daarom, maar ten onrechte, de koning-god-voorstelling van Sem. herkomst (Rel. of anc. Eg. a. Bab. 351 v.). Sargon werd daarin gevolgd door zijn zoon Naram-Sin, die zich zelfs de „god van Akkad" noemde (168k, 1, 1, m, n), evenals Dungi, die zich den titel van „god van zijn land" gaf (194y 1, 4). Bij de dynastiëen van Ur, Isin en Larsa was het vast gebruik, dat de naam van den koning door het godsteeken werd voorafgegaan (190—222).

7) Men denke aan den titel p a t e s i (= priestervorst) en zie voorts Budge and Ktng Annals I (1902) 1, 2 v. 2, 2v. 5, 13. 17, 1. 20, 8. 23, 1. 24, 3. 32, 31. 127, 2 v. 158, 1. 159, 2. 160, 2. 189, 2. 198, 15. 205, 64. 212, 1. 261, 21. 267, 38 en Ebeling Quellen 59, 14, waar de koning zich priester (š a n g ū) noemt en hoogepriester (š a n g ū ṣ i r u) en over zijn priesterschap (š a n g ū t u) spreekt. Vgl. Frank, Stud. 1 v.; Jeremias, HAOG 284; Frank, Stud. 38—43.

8) 2 Sam. 6, 14; 8, 18; 24, 25; 1 Kon. 8, 14. 22. 62—64.

9) Fustel de Coulanges, La Cité antique (21 ed. 1910) 186—188. 202—209. 290. 296.

10) Frazer, GB II 1—25. 131—136.

geheele wereld zijn de bewijzen in overvloed voorhanden dat de koning priester was en een goddelijk wezen. Alleen bij Israël werd de koning niet als god vereerd [1]). Aan zijne priesterlijke bevoegdheid dankte de koning oorspronkelijk zijn politieke macht. De eerste koning was niet een gelukkig soldaat, maar iemand van wien men geloofde, dat hij in staat was, zijn stam, zijn volk de zegeningen der geheimzinnige machten te doen toekomen, omdat hij zelf tot deze in betrekking stond [2]). Die goddelijke priester was d e middelaar tusschen het volk en de goden. Op den duur werd het hem echter te bezwarend, de priesterlijke en politieke werkzaamheden tegelijk te vervullen en daarom droeg hij de priesterlijke taak aan afzonderlijke functionarissen op, de priesters [3]). Krachtens zijn aanstelling waren zij de middelaars en zij waren het in des konings naam. De koning bleef de priester suo jure. Hij mocht gebeden reciteeren [4]), offeren [5]) en bleef het religieuze middelpunt van het volk [6]). Het spreekt dus vanzelf, dat een koning geen middelaar noodig had. En omdat onze boetepsalmen koningsliederen zijn, ligt het voor de hand dat we er niets in aantreffen van een middelaarschap der priesters. Alleen heeft de koning aan den priester vergund naast hem op te treden. Zonder die medewerking des priesters was de boetepsalm echter even krachtig tot verzoening.

Daar gaat door de Babyl. religie wat Jastrow een „democratischen trek” noemt [7]). De psalmen, die ten gebruike van den koning waren gedicht, werden later ten bate van den gemeenen man aangewend. Toen trad de priester in zijn middelaars-

---

1) Gressman, Eschatol. 250—259.

2) Frazer, GB III 1—58.

3) Livius I 20.

4) Zie het rituaal voor een boetenden koning (Jensen, KB VI 2, 56 vv.) en Craig, RT II 12 v. en K 891 (AL[5] 140 v.).

5) Frank, Stud. 118 v.; Jastrow, Rel. II 489.

6) Men denke aan de verbodsbepalingen, die voor hem golden op den ūm nūḫ libbi (Dhorme, Choix 380).

7) Rel. II 117; vgl. Caspari, Bussps. 87 v.

karakter op [1]). Slechts via den priester kon men de goden bereiken en door hun kracht gevrijwaard worden tegen of verlost van het leed. Hij kende de heilige woorden en al de finesses der heilige handelingen. Toen de boetepsalmen gemeengoed waren geworden, reciteerde de priester niet alleen de enkele verzen, die hem in de beurtzangen waren toegewezen, maar ook de ik-verzen daarin en evenzeer de vele andere teksten, die geheel in den eersten persoon waren gesteld. Toen deed de priester alles en was de boeteling uitsluitend passief. De verzoening geschiedde aan hem, doch zonder dat hij er eenig werkzaam aandeel in had.

Naast deze reeks van voorstellingen, die alle samen hangen met de gedachte, dat de goden niet verplicht waren het gebed aan te nemen, stond een andere van tegenovergesteld gehalte. Het was de gedachte, dat de goden het gebed niet konden verwerpen, daar de uitgesproken boetepsalm als zoodanig de kracht bezat, de goden te verzoenen en den lijder te verlossen. Het is de macht van het gesproken woord, die in de boetepsalmen op verscheidene plaatsen beleden wordt. „Met gebed en smeeking wil ik zijn (Marduk's) hart doen bedaren" [2]). „Het (uitspreken van het gebed) zal zijn (Marduk's) hart rustig maken; Het zal zijn gemoed doen bedaren" [3]). „Zijn rein hart wil ik rustig maken, een smeeking tot hem spreken" [4]). „Het gereciteerde klaaglied make hem (Šamaš) rustig" [5]). Er wordt dan ook gesproken van de „rustig makende weeklacht" [6]). Als in No. 6 met het „geschrift van Ea" de boetepsalm wordt bedoeld, dan wordt daaraan een barmhartig stemmende invloed toegeschreven. Niet zonder oorzaak wordt de psalm dan een geschrift van Ea

1) Frank, Stud. 2; Jastrow, Rel. II 74, Civ. 470.
2) No. 5, 1.
3) No. 10, 14—47.
4) No. 22, 14.
5) No. 23, 3. Men zie ook 1, 15; 2, 15 v.; 6, 27 en 29; 10, 39; 23, 19.
6) No. 22, 23.

genoemd, want wie bij zijn gebed goddelijke krachten te zijner beschikking had, diens woord werd zeker heerijk uitgericht [1]). In het Sum. heet het gebed g ù - š a g - š a g - g á [2]). Š a g, een synoniem van s ĭ g en parallel staande met d a m ā ḳ u, wijst in zijn intensief-vorm er op, dat het gebed een reinigende of genadig stemmende kracht bezat. Aan dit alles ligt de voorstelling ten grondslag, die elders aldus wordt weergegeven: „gebed verbreekt de zonde" [3]).

Met een genadigen wil der goden heeft deze voorstelling niets te maken. Wie het woord kende en sprak, bezat daarin macht over de zonde en de goden. Hier werkt weer die primitieve mana-idee door, die we al eerder in Babel zich zagen openbaren. Die idee is de grondslag voor het geloof in de almacht van het woord. In het heilige woord schuilt mana, een gedachte, die zich in alle religies van de laagste tot de hoogste doet gelden. Zij heeft er in Voor-Indië zelfs toe geleid, dat het offerlied, het Brahman, de geweldige macht, die de goden te voorschijn riep, tot hoofdgod werd [4]), ja tot wereldziel. De „wetende" priester,

---

1) No. 10, 70 v.

2) No. 20, 3; vgl. Glossar 255. Het Akk. heeft geen woord voor gebed van gelijke beteekenis als dit Sum. In den correspondeerenden Akk. regel in No. 20, 3 staat t ē m ē ḳ u (= innig gebed?). Hierbij kan nog worden opgemerkt, dat de ḳ a l ū, aan wien de zorg voor de liederen en gebeden, die bij den openbaren cultus gereciteerd moesten worden, was opgedragen, heette U Š - K U = „de man, die rustig maakt" (Glossar 59, Langdon BL VIII).

3) K 7897 (CT XIII 29 v. BA V 557) Vz 22, vgl. Reisner, SBH No. 30 Az 13 v., Sm 2054 (BA I 667) 17—19, waar van de weeklacht gezegd wordt u n a ḫ š i (nl. de godin) en u š a p š a ḫ š i. Geheel op dezelfde lijn ligt het, dat Asurbanipal na de onderwerping van Šamaššumukin de vertoornde goden van Babel rustig maakte met klaaglied en boetepsalm (VR 4, 88 = KB II 192 v.), en als No. 23, 6 vier boetepsalmen vermeldt, een cumulatie van magische kracht, waarbij het niet gaat om den inhoud van de teksten (die wordt niet vermeld), maar alleen om het feit, dat er vier van zulke teksten gereciteerd werden.

4) Söderblom, Gottesgl. 270—279, vgl. Rig-Veda 6, 51, 8: „Geweldig is het gebed, het gebed is voor de goden, het gebed is heer over hen." (Geldner, Ved. u. Brahm. 125).

die zulke machtige formules hanteerde, werd ook zelf tot een „god" [1]).

Deze voorstelling van de almacht van het uitgesproken gebed is met het wezen der religie in strijd [2]). Er moge ook al eerbied mee gepaard kunnen gaan voor de machten, waarvan men zich bedient, van goddelijke vrijheid en menschelijke afhankelijkheid is geen sprake. De goden beschikken niet over de menschen, doch omgekeerd de menschen over de goden. De beide voorstellingen aangaande het gebed, als een nederig verzoek aan den god en als een beschikking over den god, wonen rustig naast elkaar in dezelfde boetepsalmen, zonder dat ze invloed op elkander oefenen, zonder dat ze elkaar bestrijden of verdringen. Het diepgaand verschil tusschen beide heeft de Babyloniër blijkbaar niet gevoeld. Het religieuze zat voor hem nog vast aan het magische.

Het was een gevolg van de gedachte, dat de boetepsalm als zoodanig macht bezat, dat zes dezer teksten „bezweringen" (š i p t u) werden genoemd [3]). Men verzwakke dit š i p t u niet door er alleen een aanwijzing in te zien, dat de aldus betitelde teksten voor den cultus geschikt waren [4]). Waren dan alleen die zes teksten voor cultisch gebruik geschikt? En waarom werden de Reisner'sche teksten en de í r - š e m - m a, die toch zeker voor den cultus bestemd waren, geen „bezweringen" genoemd? Er bestaat geen enkele reden, waarom men š i p t u niet naar zijn letterlijken zin zou nemen [5]). Het duidde die zes teksten aan, als zulke, die de kracht bezaten, om de booze geesten te verdrijven, want de š i p t u was h e t wapen tegen

---

1) La Saussave, Lehrb. d. Rel.[2] II 12 v. 44. Ook in Babel was de priester geheel een met de godheid (CT XVI 2, 72—79; 7, 260 vv.).

2) Daarom mag men niet de mechanische werkzaamheid het wezenlijke van het gebed noemen, zooals o.a. Soldi, Langue sacrée 1897, 39, Huber en Mauss, RHR VIII 1908, 164 en Morgenstern, Sin 32 doen). Naar zijn wezen heeft Dhorme het gebed juist gekarakterizeerd als een élan de l'âme vers les dieux (Rel. 247).

3) Nos. 8, 11, 12, 16, 17 en 18.

4) Sayce, Rel. of anc. Eg. a. Bab. 410, Caspari, Bussps. 91 v.

5) Fossey, Magie 130.

deze onheil bewerkende machten. Op de vraag, waarom juist die zes teksten en niet de andere boetepsalmen daarvoor geschikt waren, moeten we het antwoord schuldig blijven [1]). Dat bij het hanteeren van zulke machtige teksten de pijnlijkste nauwkeurigheid ten opzichte van de ritueele regels in acht moest worden genomen, spreekt vanzelf. Maar ook voor de overige boetepsalmen, die immers het hart der goden konden doen bedaren, gold dat.

Aan hoevele regels moest zijn voldaan, wilde het recit kracht oefenen! Het aantal malen [2]), de windrichting [3]), de toon (meestal de fluistertoon [4])), de houding [5]), de dag, het waren alle belangrijke kwesties. Zoo was het den koning verboden een boetepsalm te reciteeren op den 6den en den 16den van de maand Elul, terwijl de 26ste dier maand extra gunstig er voor was. Dan werd alles aangenomen door de goden [6]). Bovendien was het reciteeren alleen niet genoeg, een uitgebreide liturgie van voorgeschreven bezweringen moest daaraan voorafgaan en er op volgen. Zoo

---

[1]) Hommel, SVuS 313 meent, dat deze teksten zoo genoemd werden, om hun het eerwaardig voorkomen der oude bezweringen te geven. — Misschien is No. 8 onder de bezweringen opgenomen, omdat de utukku er zoo duidelijk in werd genoemd, en No. 11, omdat de drie goden van het ašipu-ritual er in werden aangeroepen, terwijl Marduk in No. i6 en 17 er ook wel het zijne toe zal hebben bijgedragen, dat dit lied een bezwering werd. Maar omtrent de Nos. 12 en 18 tasten we geheel in het duister. Omtrent de drie genoemde moesten we trouwens ook met een „misschien" volstaan, omdat we de eischen niet kennen, waaraan volgens de Babyl. priesters een tekst moest voldoen, om tegen de daemonen bestand te zijn.

[2]) Drie malen (Sev. Tabl. 110. Craig, RT II 12 v. Ebeling, Quellen 3, 52. 28, 11).

[3]) No. 23, 3 „vier boetepsalmen" waarschijnlijk naar de vier windrichtingen (zie bl. 133).

[4]) Schrank, Sühnr. 23.

[5]) Dhorme, Rel. 247 ziet de houding uitgedrukt in het ideogram voor gebed: ŠU in KA (hand aan den mond). Zie bl. 104 v. en over de gebedshouding in het algemeen: Heiler in Hommel-Festschrift II 168—177.

[6]) IVR 32 v. (Jensen, KB VI 2, 8 vv.). Schrank meent ten onrechte, dat ook de 26ste dag ongunstig was en leest daartoe (een conjectuur) šarru šigū la išasi. De bijvoeging mimma maḫir wijst echter uit, dat die dag bijzonder gunstig was.

werden drie dagen en drie nachten door de verschillende handelingen in beslag genomen [1]).

Daarmee zijn de boetepsalmen geheel in den stroom der magie ondergegaan. Als we in de boetepsalmen religieuze voorstellingen en gevoelens meenen te ontdekken, dan moeten wij er ons helder van bewust zijn, dat die alleen als aanwezig bij de dichters of eerste gebruikers mogen worden verondersteld. Later levende geslachten hebben er alleen probate middelen in gezien, mits correct aangewend, om de goden te verzoenen, of er in 't geheel niets bij gedacht. In den mond van hen, die in latere eeuwen de boetepsalmen reciteerden, waren ze tot enkel magische formules verworden.

En als dan de zonde verzoend was, of, wat hetzelfde was: als dan het leed was verdreven, wat dan? Dan zou de koning de heerlijkheid van zijn god (want die openbaarde zich in zulk eene verlossing [2])) in alle landen prijzen [3]). Hij zou maken, dat alle menschen zijne grootheid huldigden en zelf daarin voorgaan door zijne macht te verheerlijken [4]). Šamaššumukin gebruikte een in magische teksten gewone spreekwijze (van den bezweerder), als hij zeide: d a l ī l l u d l u l, „ik zal den cultus waarnemen van uwe groote godheid" [5]).

Schrank vindt het zonderling, dat aan den priester in de magie zulke woorden in den mond werden gelegd. Hij vindt het zoo vanzelfsprekend, dat de priester de goden diende, dat zulk eene verklaring overbodig was. In plaats van zulk eenen algemeenen zin, kent hij er daarom een beperkten aan toe. Het zou willen zeggen, dat de priester na de verlossing een loflied zou reciteeren [6]). Is het echter niet opvallend, dat er ons te midden van de tallooze

---

1) Jensen, KB VI 2, 56 vv.
2) No. 3, 11; vgl. 18, 17.
3) No. 5, 12.
4) No. 6, 38 v. 20. 23.
5) No. 8, 16, vgl. 16, 40; 17, 14. Ook in No. 6, 38 en 20, 23 wordt d l l gebruikt.
6) Sühnr. 57.

teksten bijna geen dankliederen zijn bewaard gebleven [1])? De Babyloniër dankte niet, hij klaagde alleen. Zoodra was hij niet van het leed verlost, of hij bewees wel den goden den vereischten cultus, want dat waarborgde hem geluk, maar van een bijzondere betrekking tot zijne goden was geen sprake meer; die kwam eerst weer, als hij in lijden geraakt was. Maar juist dat geregeld cultus bewijzen was een gevolg van de herstelling in het geluk. En de belofte daaromtrent was geen overbodig iets. Schrank heeft hierbij uit het oog verloren, dat de religie in Babel geheel een was met den cultus. De goden dienen [2]), dat was: hun cultus bewijzen en niets anders. Aan dien cultus hadden de goden behoefte, daarvoor hadden zij de menschen geschapen [3]). Het was dus volkomen in orde, als (de priester en) de boeteling den goden verzekerde, dat hij daaraan zou voldoen. Daarom was de belofte, dat de cultus hervat zou worden, voor de goden een reden, om den mensch spoedig gunstig gezind te zijn. Zij werd stellig ook uitgesproken met de bedoeling, hen tot die gunstige gezindheid te bewegen. Tevens was de hervatte cultus het beste bewijs, dat de toestand van geluk was teruggekeerd. Immers het leed had eene onderbreking in den cultus ten gevolge gehad [4]). Als nu dat lijden weer voorbij was, de verhouding van goden en menschen weer normaal was, dan was er weer cultus mogelijk. De hervatting van den geregelden cultus was h e t resultaat van de verzoening der goden en de verlossing van de zonde.

Alles wat de boeteling dan ook van plan was te doen na zijne bevrijding concentreerde zich geheel om den cultus. Dan kon hij den tempel weer binnentreden [5]) en weer voor zijn god staan [6]) en zijn beeld aanraken [7]). Wat de boeteling in No. 6

---

1) Zimmern, AO VII 3, 7. Schrank merkt dat trouwens ook op (a. w. 55).
2) HWB 219a.
3) Obbink, Paradijsverhaal 89 vv.
4) Zie bl. 106 v.
5) No. 21, 21, vgl. 11, 23.
6) No. 16, 17.
7) No. 21, 15.

echter belooft, spant de kroon boven alles. Hij zou, als hij uit doodsgevaar zou gered zijn, overvloed en rijkdommen in den tempel brengen, van olie als van water zouden de vertrekken overstroomen, en cederhout en wierook en zeer veel koren, hij zou het alles aan zijn god brengen [1]).

Van eene verandering in den mensch ten gevolge van de verlossing was geen sprake, van eene z e d e l ij k e verandering dus vanzelf niet [2]). Het oude leven van voor de ziekte werd weer rustig voortgezet, en dat onveranderd blijven was niet iets, dat met het karakter van Babel's religie streed, het was daarin iets vanzelfsprekends. De mensch bleef wie hij was. Dat moest hij ook wel, hij kon niet anders, want de wil der goden, waarvan de kennis hem alleen voor zonden had kunnen bewaren, bleef altijd de groote onbekende. Hoe kon hij dan de zonde laten; hoe er zich voor hoeden?

Als er van verandering sprake is, dan veranderden de goden en heel de cultus en ook de boetepsalm was er toe bestemd om hen te doen veranderen.

De verlossing had a a n den mensch plaats, niet i n hem. Van de momenteele zonde kon hij bevrijd worden, maar tegen hare bedreiging bleef hij even ongewapend.

Zijn levenstoestand mocht door de verlosstng zijn verbeterd, van zijn innerlijk leven kan dat niet gezegd worden; dat was er zelfs niet door a a n g e r a a k t.

Wat zullen wij nu van de boetepsalmen en van het gehalte van het zondebesef daarin zeggen? Zullen wij ze als uitingen van de hoogste religie verheerlijken, of zullen wij ze als minderwaardig goed nauwelijks een blik gunnen? Geen van beide.

Het eerste doet Küchler, als hij oordeelt: Die Stellung des Menschen zu den Göttern ist in diesen Liedern wirklich religiös, . . . er versucht nicht durch Magie die Götter seinem

---

1) vs. 41—47.

2) Caspari, Bussps. 61 v.; Jeremias, MS 35.

eigenen Willen dienstbar zu machen [1]). Zijn oordeel blijkt echter onjuist, als het getoetst wordt aan de feiten. De boeteling trachtte wel degelijk door magie de goden aan zijn wil, die een wil om te leven was, dienstbaar te maken. Dat is wel niet de eenige trek van de boetepsalmen, maar dan toch één hunner karaktertrekken en een, die bewijst, dat de verhouding der boetelingen tot de goden niet zuiver religieus was.

Daarentegen slaat Schrank het geestelijk gehalte dezer teksten te laag aan, als hij zegt, dat de boeteling niet religieus-ethisch als zondig moet worden beschouwd, maar dat hij het alleen in physisch-cultisch opzicht was [2]). Zeker, het mag niet worden vergeten, dat de zonde voor een groot deel een physisch-cultisch gebrek was. Vooral bij de verzoening bleek dat meer dan elders. Maar daarmee is het wezen der zonde niet uitgeput. Zij bergde ook een religieus-zedelijk gehalte in zich. Dit openbaart zich vooral in de zondebelijdenis en het klagen over leed en toorn. Küchler en Schrank hebben beiden één zijde van het zondebesef in het oog gevat en de andere verwaarloosd. Men kan van het Babyl. zondebesef niet zeggen: het was dit of het was dat. Men is genoodzaakt tot een gedurig heen en weer; het droeg een tweeslachtig karakter. Het droeg zoowel het stempel van het geestelijke en religieuze en zedelijke, als ter anderer zijde dat van het physische en ritueele en magische.

Het is wat al te gemakkelijk, deze beide elementen, het religieuze en het magische, zoo te splitsen, dat het eerste het latere Semietische en het tweede het oude Sumerische zou zijn [3]). Ten eerste geven de bronnen daartoe niet de minste aanleiding. En dan, zouden de Sumeriërs enkel magie hebben gehad zonder religie en de Semieten oorspronkelijk enkel religie zonder magie?

---

1) RGG II 874.

2) Sühnr. 98.

3) Zóó reeds Hommel, SVuS 314; ook Sayce, Rel. of anc. Eg. u. Bab. 400 vv. Zie daartegen Jastrow. Rel. I 205, die dc scheiding van Sayce gänzlich misglückt noemt.

Maar bovendien, die splitsing laat zich in de boetepsalmen niet voltrekken. Magie en religie waren door elkander heen geweven, niet alleen in deze teksten, maar in de geheele Babyl. religie. In Babel kon de religie zich van de magie niet losscheuren [1]).

Daarvan geven de boetepsalmen een duidelijk voorbeeld. Het zedelijk besef heeft in Babel geworsteld om zich te uiten, doch het kon het niet, omdat het geen zuiver zedelijke voorstellingswereld kon vinden, waarin het tieren kon. Nauwelijks geboren was het reeds in het magische, ritueele gewikkeld. Daar welde, soms krachtig, een stroom van religieus-zedelijk gevoel op, maar als die een bedding zocht, kwam hij in den ritus terecht en verdroogde. Daar leefde nu en dan iets op van waardeering voor geestelijke dingen en ervaringen als zoodanig, maar deze miste het eigen terrein, waarop het vrije ademen mogelijk was, waarop levensvoorwaarden voor zulk eene zuiver geestelijke waardeering aanwezig waren. Men had niets anders dan het materiëele, physische. Dat was het eenige, dat men kende, waarmee men rekende, waarnaar men alles waardeerde. Aan zulk een boei gelegd, kon het zedelijk besef geen hooge vlucht nemen; het bleef in het materiëele vastgekluisterd.

Telkens zijn we gedachten en voorstellingen tegengekomen, waarvan we geneigd zijn te zeggen als die zich nu eens vrij hadden kunnen ontplooien! Maar juist dát konden ze niet krachtens de gebondenheid van Babel's religie aan het natuurlijke.

Het is dit gebrek aan besef voor het eigen karakter van het zedelijke, dat het gehalte der boetepsalmen omlaag drukt, meer nog dan het polytheïsme daarin [2]). Ware dat zedelijke naar eigen waarde gekend, dan had het de physisch-magische boeien verbroken en het aan de natuur gebonden polytheïsme ondermijnd en doen ineenstorten.

Vraagt men ten slotte, bij het licht dat de boetepsalmen ons

---

1) Jastrow, Rel. I 430.

2) Caspari, Bussps. 83: Der Polytheismus drückt den Geist der Busspsalmen weniger herunter als die mangelhafte Sündenerkenntniss. Daartegen v. Ravesteyn in Th. Stud. XXXIV (1916) 36.

gaven, of de Babyl. religie eene zedelijke religie was [1]), dan moet de wedervraag luiden, wat men daarmee bedoelt. Bedoelt men daarmee eene religie, opgegroeid op een onvermengd zedelijken bodem, werkende met zuiver zedelijke criteria en zich uitstrekkend naar een zedelijk doel, dan moet aan de Babyl. religie die eerenaam worden ontzegd. Maar verstaat men er onder eene religie, waarin zedelijke elementen voorkomen, dan verdient de Babyl. religie dien naam ten volle. Wij deden haar onrecht aan, als wij voor dat zedelijk besef de oogen sloten. Maar wij deden aan het karakter van het zedelijke onrecht, als we niet erkenden, dat het zedelijk besef in zulk eene „natuurlijke" religie zich onmogelijk kon ontplooien en overeenkomstig zijn aard ontwikkelen. Het moest er integendeel een slaafsch en kwijnend bestaan leiden.

---

1) Köberle, Sünde und Gnade 22.

STELLINGEN.

I. De gebondenheid van Babel's religie aan het natuurlijke heeft de ontwikkeling van een zuiver zedelijk zondebesef verhinderd.

II. Het is onjuist van een monotheïstischen trek in de boetepsalmen te spreken.

III. Men mag het Sumerisch geen „heilige taal" noemen.

IV. De tempelzangers vormden in Babel een afzonderlijke, lagere priesterklasse.

V. De methode, volgens welke A. Jeremias in allerlei Oud-Testamentische verhalen mythologische motieven opspoort, is in beginsel en resultaten onhoudbaar.

VI. Men mag de niet-Christelijke religies geen „valsche religies" noemen.

VII. In Ex. 20 vormen de verzen 3—6 tezamen het eerste gebod.

VIII. In Hos. 1 wordt beschreven, hoe de profeet op bevel van Jahwe door een huwelijk aan te gaan met een als onzedelijk bekend staande vrouw, de verhouding van Israël tot zijn God afbeeldde.

IX. Er kunnen geen goede gronden worden aangevoerd, waarom men Zach. 9—14 aan den schrijver van Zach. 1—8 zou moeten ontzeggen.

X. Men doet aan de gelijkenissen van Jezus onrecht, als men ze alleen naar den regel van het tertium comparationis verklaart. Zeer vele trekken daarin dragen een allegorisch karakter, dat niet dan tot schade van het recht verstand der gelijkenissen verwaarloosd kan worden.

XI. In 1 Cor. 10, 4 maakt Paulus door allegorisatie gebruik van een in zijne dagen gangbare Joodsche traditie.

XII. In Ef. 4, 11 wordt niet geleerd, dat Christus de ambten in de kerk heeft ingesteld.

XIII. Het is onjuist, de erkenning van het gezag der Heilige Schrift als het formeele beginsel der Kerkhervorming voor te stellen.

XIV. De herziening der Belijdenis op de Nationale Synode te Dordrecht in 1618/19 heeft niet bestaan in een toetsing van die Belijdenis aan de Heilige Schrift en geen verandering in den leerinhoud ten gevolge gehad.

XV. Het mag niet als een eisch van wetenschappelijk onderzoek worden voorgesteld, dat de Christen-beoefenaar van de Godsdienstgeschiedenis en de Wijsbegeerte van den godsdienst afzie van elke waardeering der religieuze verschijnselen vanuit zijn eigen Christelijk geloofsbezit.

XVI. De sociaal-philosophische verklaring der religie moet als onbevredigend worden afgewezen.

XVII. Ten onrechte meent Prof. Heymans in het objectiviteitsbeginsel het criterium der zedelijke beoordeeling te hebben gevonden.
